الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة
وزارة التعليـــم العالي والبحـــث العلمـــي.
جـــامعة منتـــوري قسنطينـــة

كليـــة العلـــوم الإنسانيـــة والاجتماعيـــة
قسم الفلسفـــــة.

أثر الجانب العقدي في المصطلح المنطقي عند الغزالي

مذكـــرة مقدمـــة لنيل شهـــادة الماجستيـــر في الفلسفـــــة

إعـــداد الطالب : إشراف الدكتور :

العالم عبد الحميد علـــي بوقليـــع

أعضاء لجنـــة المناقشـــة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د جمال حمود	أستاذ محاضر (أ)	جامعة قسنطينة	رئيسا
د علي بوقليع	أستاذ محاضر (أ)	جامعة قسنطينة	مشرفا ومقررا
د رابح مراجي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعيـــــــة : 2011-2012

الإهداء

إلى والدي الذي قدم كل ما يملك من أجل النجاح في دراستي .

إلى والدتي التي سهرت الليالي وتحدت كل المصاعب من أجل تربيتي وتعليمي.

إلى زوجتي التي وقفت إلى جانبي وشجعتني من أجل إتمام هذا البحث.

إلى أبنائي (أشرف، إسلام، أريج) الذين تحملوا الكثير في سبيل إتمام دراستي.

إلى كل إخوتي و أصدقائي أهدي نتاج عملي هذا، تقديرا وعرفانا بالجميل.

شكر وتقدير

من الواجب أن أسجل شكري وفائق تقديري لكل من ساعدني وشجعني على انجاز هذا البحث وأخص بالذكر أستاذي المشرف علي بوقليع، الذي شجعني منذ البداية على الخوض في هذا البحث وفتح أمامي كل قنوات الاتصال وفي جميع الأوقات، وعلى توجيهاته السديدة وملاحظاته القيمة من أجل الارتقاء بهذا البحث. كما أتوجه بالشكر والتقدير لكل أساتذة قسم الفلسفة الكرام بجامعة منتوري ،على ما بذلوه من مجهودات طيلة سنوات الدراسة، وعلى تواضعهم ومعاملتهم الطيبة. دون أن أنسى زملائي وأصدقائي الذين شجعوني ووقفوا إلى جانبي من أجل نجاحي في مشواري الدراسي، وكل من مد لي يد العون وساهم في إخراج هذا البحث بهذه الصورة.

فبارك الله في الجميع وجزاهم الله خيرا على ما قدموه.

مقـــــدمة

مقدمـــــــــــة:

بعد فتح المسلمين للعديد من البلدان، و بعد استقرار دولة الإسلام، أبدى المســـلمون رغبتهم في العلم بدافع من الدين الإسلامي، الذي جعل من العلم فريضة على كـــل مســـلم؛ فعملوا على نقل و ترجمة ثقافات و علوم الشعوب التي فتحوها و من أهم ما ترجم، خاصة في العهد العباسي و تحديدا في عهد الخليفة المأمون، كتب الفلسفة اليونانية، لاسيما كتب المنطق، نظرا لأهمية هذا العلم باعتباره منهجا للفكر، و آلة للعلوم. إلا أن هذا العمل (أي ترجمة المنطق) لم يلق قبولا من طرف بعض المسلمين، خاصة بعض السلفيين من الفقهاء بلـــغ حـــد تحـــريم الإشتغال بالفلسفة و المنطق، كما هو الحال عند ابن الصلاح الشهرزوري صـــاحب الفتـــاوى الشهيرة في تحريم الإشتغال بالفلسفة والمنطق، فالفلسفة شر، والمنطق مدخل للفلسفة، و المدخل إلى الشر شر، كل ذلك أدى إلى تكوين فكرة مفادها أن الإشتغال بالمنطق خروج عن الدين و ابتعاد عن الطريق المستقيم. و قد أثر هذا الموقف سلبا على المنطق في المشرق الإسلامي، وهو ما دفع بالبعض إلى الدفاع عن المنطق، مبينين أهميته لا بالنسبة للعلوم الفلسفية فقط، بل للعلـــوم الدينية أيضا. و يأتي الغزالي في مقدمة هذه الشخصيات التي دافعت عن المنطق و منحـــت لـــه استمرارية في العالم الإسلامي.غير أن دفاع الغزالي عن المنطق كعلم ومنحه مشروعية من ناحية الممارسة، لم يمنعه من دراسة هذا العلم دراسة نقدية من الناحية المادية وتوجيه عدة انتقـــادات للمصطلحات المستخدمة في هذا العلم، وكل ذلك تم من منطلق عقدي .وهو ما يكشف عـــن الأثر الذي تركته العقيدة الإسلامية في المصطلح المنطقي عند الغزالي، والذي سيكون موضـــوع بحثي.

وإذا كان لكل بحث أهميته، من خلاله نتوصل إلى نتائج تجيـــب علـــى مجموعـــة مـــن التساؤلات، فإن أهمية هذا الموضوع تكمن في تناوله لجانبين أساسيين: أحدهما مرتبط بالمصطلح المنطقي، والآخر بالجانب العقدي، عند شخصية من أبرز الشخصيات الفلسفية التي دافعت عن المنطق وقدمت له أسباب بقائه. كما تكمن أهمية الموضوع في التنبيه على ضـــرورة اســـتبدال المصطلحات المخالفة لثقافتنا العربية الإسلامية بمصطلحات مستمدة من العقيدة الإسلامية.أمـــا عن الدراسات السابقة، فهناك دراسات قريبة من الموضوع تناولت جانبا معينـــا، كالجانـــب المنطقي مثل الدراسات التي قام بها رفيق العجم في كتابه "المنطق عند الغزالي"، والقراءة التي قام

بها محمد مهران لكتاب "القسطاس المستقيم" تحت عنوان "المنطق والموازين القرآنية"، و الكتاب القيم الذي ألفه عبد الأمير الأعسم تحت عنوان "المصطلح الفلسفي عند العرب" .إضافة إلى دراسات تناولت الجانب العقدي،كدراسة احمد زروق تحت عنوان شرح عقيدة الإمام الغزالي. أما بحثي فيجمع بين هذه الجوانب، فيتحدث عن أثر الجانب العقدي في المصطلح المنطقي عند الغزالي.

أما عن أهداف البحث العامة فتتمثل أساسا في : محاولة الكشف عن الأثر الذي تركته العقيدة في مصطلحات علم المنطق عند إحدى الشخصيات الفكرية الإسلامية و هو أبو حامد الغزالي،من خلال إلباسه المنطق لباسا إسلاميا. إضافة إلى بيان تعامل المسلمين مع ثقافات وعلوم الشعوب المخالفة لثقافتهم.

وعن الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع، تتمثل في أسباب ذاتية أهمها رغبتي في البحث في هذا المجال (أي المنطق)، أما الأسباب الموضوعية فتتمثل في قلة الدراسات الأكاديمية حول هذا الموضوع حسب علمي , و التي تربط بين المصطلح المنطقي و الجانب العقدي.إذ على الرغم من المجهودات المبذولة في دراسة الغزالي خاصة من الناحية العقدية والتصوف,فان البحث في تأثير الناحية العقدية على المصطلح المنطقي لا زال في حاجة إلى دراسة أكاديمية جادة.

وفيما يخص الإشكالية الرئيسية المطروحة يمكن صياغتها كالآتي:ما مدى تأثير العقيدة الإسلامية على المصطلح المنطقي عند الغزالي؟

و تتفرع هذه الإشكالية إلى مجموعة من المشكلات الجزئية و هي:

المشكلة الأولى:

ما مفهوم العقيدة الإسلامية، ما موضوعها؟ هل منهج الاعتقاد في الإسلام واحد أم متعدد؟ وإذا كان متعددا فما انعكاس ذلك على تعدد الفرق العقدية؟ وكيف ساهمت شخصية و حياة الإمام الغزالي و ظروف عصره المختلفة في تشكيل عقيدته؟ وما هو الأثر الذي تركته العقيدة الإسلامية على توجهات الغزالي الفكرية؟

المشكلة الثانية:

ما المقصود بالمصطلح المنطقي؟ كيف نشــأ وتطــور عنــد اليونــان وصــولا إلى العــالم الإسلامي؟وكيف كانت مواقف علماء المسلمين من المصطلح المنطقي؟

المشكلة الثالثــة:

ما هو الأثر الذي تركه الجانب العقدي في المصطلح المنطقي عند الغزالي، سواء تعلق الأمــر بالقياس، أو الأغاليط المنطقية، أو الاستقراء ؟و كيف انعكس هذا الأمر على موقف الغزالي من المنطق؟ وما موقف المسلمين من العمل الذي قام به الغزالي؟

أما عن المنهج الذي سلكته في معالجة هذا البحث فهو مختلف حسب طبيعة المشــكلات، حيث استعملت المنهج التحليلي، من خلال تحليل النصوص التي أخذناها من المصــادر،للتعرف على أثر العقيدة على توجهات الغزالي الفكرية، وأثر الناحية العقدية على المصطلحات المنطقيــة التي وظفها الغزالي في كتبه المنطقية خاصة القسطاس المستقيم . ثم المنهج التركيبي مــن خــلال عملية تركيب للنتائج المتوصل إليها بناءا على التحليل السابق مثلما هو الحال بالنسبة لموقــف الغزالي من المنطق. غير أن الاعتماد على هذين المنهجين ،لم يمنع من الاعتماد أحيانا على المنهج التاريخي، خاصة عند الحديث على:حياة الغزالي وظروف عصره ,والمراحل التي مر بها المصطلح المنطقي مند نشأته عند اليونان، ثم انتقاله إلى العالم الإسلامي عن طريق الترجمــة. إلى جانــب منهج المقارنة لا سيما عند الحديث عن موقف المسلمين من عمل الغزالي ,وتحديدا مقارنة بــين موقف الغزالي وابن تيمية من فكرة الميزان التي استخدمها كل منهما.

ومن أجل تطبيق هذه المناهج في معالجة هذه الإشكالية اعتمدت على خطة اشتملت عل مقدمة و خاتمة و بينهما ثلاثة فصول:

مقدمة تحدثت فيها عن أهمية الموضوع و أهدافه، و دوافع اختيار الموضوع، و الإشكالية الــتي يتمحور حولها البحث وما تضمنته من مشكلات، إضافة إلى المناهج المعتمــدة في البحــث، و خطة البحث، و أهم الصعوبات التي اعترضتني أثناء إنجاز هذا البحث.

أما الفصول فتتمثل في :

الفصل الأول:

وفيه تناولنا الجانب العقدي عند الغزالي، و قد قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة عناصر: الأول تناولنا فيه مفهوم العقيدة ومنهجها,من خلال الحديث عن مفهوم العقيدة لغة واصطلاحا ,ثم موضوع علم العقيدة والأسماء التي تطلق على هدا العلم ,وبعدها منهج الاعتقاد في الإسلام, أما العنصر الثاني فتحدثنا فيه على أهم الأوضاع الثقافية والفكرية لعصر الغزالي ,حيث أشرنا الى أهم الفرق الإسلامية التي كانت موجودة أنداك خاصة العقدية ,والى الوضع السياسي والعقدي والفكري والثقافي لعصر الغزالي .أما العنصر الثالث فيدور حول حياة الغزالي وأهم مؤلفاته وركزنا على المؤلفات ذات الصلة بموضوع بحثنا و نقصد مؤلفاته العقدية و المنطقية .وفي العنصر الرابع والأخير تناولنا الأثر الذي تركته العقيدة الإسلامية الأشعرية على توجهات الغزالي الفكرية وآرائه في بعض المسائل العقدية .

وفي **الفصل الثاني** تعرضنا لتطور المصطلح المنطقي وانتقاله للعالم الإسلامي، بداية بمفهوم المصطلح المنطقي وأهميته. وفي العنصر الثاني بحثنا في نشأة المصطلح المنطقي عند اليونان، من خلال البحث في مصطلح الجدل عند المدارس اليونانية الأولى,ثم مصطلح التحليلات عند أرسطو, فمصطلح الأرجانون ، وبعده مصطلح منطق عند الرواقية. وفي العنصر الثالث تحدثنا عن وصول المصطلح المنطقي إلى العالم الإسلامي، من خلال حركة الترجمة في العهدين الأموي و العباسي, ثم مرحلة تبني المصطلح المنطقي ووضع كتب الحدود .وفي العنصر الرابع أشرنا إلى موقف المسلمين من المصطلح المنطقي بين مؤيد ومعارض. أما **الفصل الثالث** و الأخير فيتمحور حول الأثر الذي يخلفه الجانب العقدي في المصطلح المنطقي عند الغزالي، و ينقسم إلى أربعة عناصر: الأول تحدثت فيه عن مرحلة تبني الغزالي للمصطلح المنطقي خاصة في كتبه الأولى ككتاب الحدود ومقاصد الفلاسفة .وبحثت في العنصر الثاني في عملي المزج التي قام بها الغزالي بين الجانب العقدي والمصطلح المنطقي، وهي ما اصطلحت عليها بمرحلة الإبداع الاصطلاحي الإسلامي .

و في العنصر الثالث تطرقت إلى موقف الغزالي من المنطق بناءا على ما قام به سابقا من عملية مزج.و في العنصر الرابع والأخير تحدثنا عن موقف المسلمين من العمل الذي قام به الغزالي.

و انتهينا في هذا البحث إلى خاتمة تطرقنا فيها لبعض النتائج.

ونشير أخيرا إلى بعض الصعوبات والمشاكل التي اعترضتني أثناء إنجاز هذا البحث و هي لا تعود إلى قلة المصادر و المراجع كما جرت العادة، فالمصادر و المراجع لا تعد و لا تحصى، بل تعود إلى صعوبة الإلمام بها لاسيما في ظل الاختلاف الحاصل بين المفكرين حول الصحيح منها والمشكوك فيها. إضافة إلى ضيق الوقت كوني أستاذ في التعليم الثانوي و هو ما يجعلني أخصص معظم أوقاتي لإنجاز واجباتي المهنية.

الفصل الأول : الجانب العقدي عند الغزالي

أولا : العقيدة مفهومها، منهجها.

ثانيا: الأوضاع الثقافية والفكرية لعصر الغزالي

ثالثا:الغزالي حياته،أهم مؤلفاته العقدية والمنطقية.

رابعا:أثر العقيدة الإسلامية على توجهات الغزالي الفكرية

تمهيد:

إن المفكر ابن بيئته خاصة الاجتماعية، هذه الأخيرة تشمل جملة من المعطيات أهمها العقيدة التي تلعب دورا هاما وخطيرا في حياة الأفراد والمجتمعات، فحياة الأمة تبنى كلها على عقيدتها التي تؤمن بها، فالبودي يبني عقيدته على الاعتقاد بتناسخ الأرواح، واليهودي يبني حياته على اعتقاده بأنه شعب الله المختار، والمسيحي على الإيمان بالتثليث، والمسلم على الإيمان بوحدانية الله .كل ذلك يجعل تفكير الفيلسوف أو المفكر انعكاسا لعقيدته التي يدين بها .وهو ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي:إلى أي مدى يصدق هذا الأمر على الفيلسوف الغزالي؟

أولا: العقيدة مفهومها، منهجها.

1- مفهوم العقيدة: تعتبر كلمة عقيدة من أكثر الكلمات ترددا على ألسنة الناس، فيقولون أعتقد كذا و فلان عقيدته حسنة، والحرب بيننا و بين اليهود حرب عقائدية ..إلخ فما المقصود بكلمة عقيدة؟

أ **-المفهوم اللغوي:** إن كلمة عقيدة مأخوذة من العقد، والعقد هو الربط و الإحكام والشد و الجمع بين أطراف الشيء، و"عقد الحبل" شد بعضه ببعض نقيض حله[1]، وتقول العرب "أعتقد الشيء، صلب واشتد"[2]، وأعتقد فلان الأمر صدقه، وعقد عليه قلبه وضميره[3].

ب **-المفهوم الاصطلاحي:** هي ما يعقد الإنسان قلبه عليه، ثم أصبحت تطلق على ما يدين الإنسان به من الأفكار والآراء التي يؤمن بها، و التي تحل في قلبه وضميره وتنعكس على تصرفاته وسلوكاته".[4] كما عرفت أيضا بأنها:«الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده . وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان و يعتقده» [5] ، أي أنه لابد من التصديق بهذه الأصول تصديقا جازما لا ريب فيه، لأن الشك فيها يجعلها ظنا لا عقيدة.« ... هي الرأي المعترف به بين أفراد مذهب واحد،كالعقيدة الرواقية والعقيدة الماركسية، وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان

[1] عمر سليمان الأشقر، العقيدة في الله، دار النفائس، الأردن،ط2،1999، ص11.

[2] ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، بيروت، 1988، ص706.

[3] المعجم الوجيز، تصدير إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية، مصر، ط1، 1980، ص246.

[4] مصطفى سعيد الخن، مبادئ العقيدة الإسلامية، مديرية الكتب الجامعية، دمشق، 1983، ص14.

[5] المعجم الوسيط، ج2، تصدير إبراهيم مدكور، الدار الهندسية، ط3، 1985، ص 614.

ويعتقده كوجود الله، وبعثة الرسل والعقاب والثواب وغيرها»[1]. ومن خلال هـذه التعـاريف يتضح لنا أن العقيدة تطلق على الأمور التي يجب أن يصدق بها القلب وتطمئن إليها حتى تكـون يقينا ثابتا لا يمازجها ريب، ولا يخالطها شك.

ج -العقيـدة الإسلاميـة:الإسلاميـة: نسبة للإسلام و هو:

ج-1-لغـة: خضع واستسلم بمعنى أدى، يقال أسلمت الشيء إلى فلان إذا أديته إليه. و المسلم هو المنقاد الخاضع لله سبحانه وتعالى بعبادته وحده والإخـلاص لـه في الاعتقـاد والعمل معا.

ج-2-اصطلاحـا: هو الدين الذي نزل على رسول الله(ص)، وارتضاه الله سبحانه و تعالى لأمة سيدنا محمد (ص)[2] «اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمـتي ورضـيت لكـم الإسلام دينا»[3] ، وبذلك فالعقيدة الإسلامية «هي مجموعة من قضايا الحـق البديهيـة بالعقـل والسمع والفطرة يعقد عليها الإنسان قلبه، ويثني عليها صدره جازما بصحتها قاطعـا بوجودهـا وثبوتها، لا يرى خلافها أن يصح أو يكون أبدا، وذلك كاعتقاد الإنسان بوجود خالقه و علمه به، وقدرته عليه، ولقائه بعد موته و نهاية حياته و مجازاته إياه على كسبه الاختياري».[4]

د-موضوعها :إن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه، وما دام علم العقيدة يستهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، فان موضوع علم العقيدة يدور حول قضايا العقائد الإيمانية بشكل عام، وعلى هذا فموضوع علم العقيدة هـو البحـث حـول القضـايا الإيمانيـة في العقيـدة الإسلامية[5].وتتمثل هذه المباحث في :-مبحث الإلهيات :وهو معرفة الله تعالى وجوده ووحدانيته، ووحدانيته، وصفاته والإيمان بها، ومسألة القضاء والقدر.

- مبحث النبوات:وهو الإيمان برسل الله وملائكته وكتبه .
- مبحث السمعيات :وهو معرفة البعث والحساب والجزاء واليوم الآخر والملائكة والإيمان بها .

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994، ص92.

(2) سعد الدين السيد الصالح، العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، ج1، دار الصفا للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1991، ص15.

(3) سورة المائدة، الآية 3.

(4) أبو بكر الجزائري، عقيدة المؤمن، دار العقيدة، القاهرة، (د ت)، ص15.

(5) أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الصالة والمعاصرة، دار الطباعة المحمدية، ط1، 1990، ص 60.

هـ - الأسمـــــاء التي تطلــــق على علم العقيــــدة: لعلم العقيدة أسماء عديدة أهمها:

1- علـــــم التوحيـــــد: و سمي علم التوحيد لأن مبحث الوحدانية أشهر مباحثـــه، لـــذلك اشتهر بين الدارسين و العلماء بعلم التوحيد، لأن جميع الأنبياء و الرسل جاءوا بالتوحيد. يقـــول تعالى:«و ما أرسلنا قبلك من رسول إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون»[1] .يقـــول الإمـــام محمد عبده: «أصل معنى التوحيد اعتقاد أن الله واحد لا شريك له، وسمي هذا العلم بتســـمية لـــه بأهم أجزائه و هو إثبات الوحدة لله في الذات و الفعل في خلقه الأكوان، وأنه وحده مرجع كـــل كون، ومنتهى كل قصد و هذا المطلب كان الغاية العظمى من بعثة النبي (ص) ».[2]

2-علم الفقـــــه الأكبـــــر: يعتبر الإمام أبو حنيفة أول من أطلق على علم العقيدة علم الفقه الأكبر، و السبب في هذه التسمية يعود إلى أن علم التوحيد هو الفقه الأكـــبر بالنســـبة إلى فقـــه الفروع، «لهذا سمى الإمام أبو حنيفة رحمة الله عليه ما قاله وجمعه في أوراق من أصول الدين "الفقه الأكبر"»،[3] وقد رجح بعض الباحثين هذه التسمية أي علم الفقه الأكبر لعدة أسباب[4] من بينها: أنها تسمية ذات أسس عريقة قرآنية، كما أنها خالية من المآخذ التي تشير بعض الأسماء إليها هـــذا العلم مثل علم الكلام كما سنرى لاحقا، إضافة إلى أن هذه التسمية ترفع من مكانة هـــذا العلـــم فوق علم الفقه الذي يبحث في الأحكام العملية الفرعية، وهذه الأخيرة تبنى على صحة الاعتقـــاد بأصول الدين، وأخيرا تثبت الارتباط الموجود بين هذا العلم و بقية علوم الشريعة الإسلامية.

3-علم أصـــــول الديـــن: و سمي بعلم أصول الدين، لكون المسائل التي يقوم بإثباتها و الدفاع عنها تتعلق بالأصول العقدية التي ينبغي معرفتها «فإنه لما كان علم أصول الدين أشرف العلـــوم إذ شرف العلم بشرف المعلوم، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع»[5] ، وقد أطلقت تســـمية علم الأصول على العديد من الأبحاث و الكتب التي قام بها علماء الكلام في مجال العقيدة، مثلمـــا

---

(1) سورة الأنبياء، الآية 25.

(2) محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الشروق، بيروت، ط1، 1994، ص17.

(3) أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، دار ابن رجب، المنصورة، ط2، ص17.

(4) فرج الله عبد الباري، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004، ص 13.

(5) أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، مرجع سابق، ص17.

هو الحال بالنسبة لكتاب "الإبانة عن أصول الديانة" للإمام الأشعري، وكتاب "الشامل في أصول الدين" للجويني، و كتاب "الأربعين في أصول الدين" للغزالي.

4-علـــــم الكـــــلام: و هو من أشهر الأسماء التي أطلقت على علم العقيدة، رغم الاختلاف حول سبب التسمية، و هو ما أكده الإمام محمد عبده بقوله:«علم الكلام، إما لأن أشهر مســـألة وقع فيها الخلاف بين العلماء القرون الأولى هي أن كلام الله المتلو حادث أو قديم، و إما لأن مبناه الدليل العقلي و أثره يظهر من كل متكلم في كلامه، وقلما يرجع فيه إلى النقل اللهم إلا بعد تقرير الأصول الأولى، ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع عنها، و إن كان أصلا لما يأتي بعدها. وإما لأنه في بيان طرق الاستدلال على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجة في علوم أهل النظر و أبدل المنطق بالكلام للتفرقة بينهما»[1].

2- منهج الاعتقاد في الإسلام :

إن البحث في أمور العقيدة تعد ظاهرة عامة ، وجدت مند وجود الأديان[2] .وقد ظهرت بـــوادر علم العقيدة لدى اليهود والنصارى الذين أطلقوا عليه اسم علم اللاهوت، حيث عـــالجوا أهـــم مسائل الإلهيات والقضاء والقدر وغيرها من مسائل العقيدة .غير أن الأحبار والرهبان اعتمدوا على منهج في العقيدة يقوم على التسليم المطلق وإلغاء دور العقل، فجاء الإسلام ليبين زيـــف العقائـــد السابقة، وجاء الرسول (ص) ليعلم الناس أصول العقيدة الصحيحة .غير أن السؤال الذي يطـــرح هو ما هو منهج الاعتقاد في الإسلام؟ وما لذي يميزه عن المناهج السابقة؟

إن منهج البحث هو الطريق الذي يسلكه صاحب الرأي أو المذهب في توضـــيح مذهبـــه وإقناع غيره به[3] ، ولاشك أن الناس يختلفون في طبائعهم ومقدار استعدادهم لتقبل الحق والطرق التي يتبعونها للوصول إليه، وهو ما أدى إلى ظهور مناهج متعددة منها ما هو حسي ، ومنـــها مـــا يعتمد على الذوق. غير أن تصفح مسائل العقيدة وما تضمنته من آيات يكشف لنا أن منها مـــالا يثبت إلا عن طريق العقل، ومنها ما يثبت عن طريق النقل. ومن هنا يمكن حصر هذه المنـــاهج في منهجين هما:

---

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ص17-18.

(2) سعد الدين السيد الصالح، العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، مرجع سابق، ص27.

(3) المرجع نفسه، ص 42.

أ-المنهج العقلي المنطقي :ويتجلى هذا المنهج من خلال دعـــوة القـــرآن إلى التعقـــل و التفكـــر والتدبر،على أساس أن طبيعة الإنسان الجوهرية أنه كائن عاقل مفكر، ومن هنـــا جـــاء تأكيـــد ومخاطبة القرآن للإنسان على مقتضى طبيعته العاقلة، وهو ما أكده العقاد في قوله : « ففي كتـــب الأديان الأخرى إشارات صريحة أو مضمونة إلى العقل أو إلى التميز ، ولكنها تأتي عرضـــا غـــير مقصودة، وقد يلمح فيها القارئ بعض الأحايين شيئا من الزراية بالعقل أو التحذير منه، لأنه مزلة العقائد ...ولكن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل بـــه والرجوع إليه ، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة مقتضبة في سياق الآية ، بل هي تأتي في كل موضـــع من مواضعها مؤكدة جازمة» [1] ، ومن هنا جاء القرآن بمنهج جديد لم يكن معروفا لدى أتبـــاع الرسالات السابقة، وتآخى العقل والدين لأول مرة[2].وقد وضع القرآن للمنهج العقلـــي أصـــولا حيث أقامه على جانبين:

أ- جانب الهدم:من خلال محاولة القرآن الكريم إفراغ العقل من المقولات والأخطاء السابقة الـــتي وقع فيها، نتيجة ظروف فردية، أو إتباعه للأغلبية دون تمحيص، أو تقليده واعتماده على الظن،كل هذه المؤثرات السابقة لم تعلم على أساس من التعقل فيتم تصديقها أو تكذيبها.

ب-حالة البناء :ويمكن حصر قواعد هذا المنهج (الايجابي) فيما يلي :

1-طلب البرهان: ويتجلى ذلك من خلال مخاطبة القرآن لأصحاب العقائد الفاســـدة، كقولـــه تعالى:« قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا» [3]،وقوله تعالى: « قل هاتوا برهانكم » [4]،وقوله أيضا:« ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه ». [5]ومن هنا رفض القرآن الكريم الاعتماد على الظن وطلب تقديم البرهان أولا. يقول تعالى: « إن يتبعون إلا الظن،وان الظن لا يغني من الحق شيئا». [6]

---

(1) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر، (د ت)، ص 3.

(2) محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص19.

(3) سورة الأنعام، الآية 148

(4) سورة النمل، الآية 64.

(5) سورة المؤمنون، الآية 117.

(6) سورة النجم، الآية 28.

2-الاتساق في التفكير :(عدم التناقض) من خلال تحذير القرآن من الوقوع في التناقض،كقوله تعالى:« أفلا يتدبرون القرآن ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا »، والمراد بالاختلاف هو التناقض .وقوله أيضا في وصف كلام الكافرين «إنكم لفي قول مختلف» [1] ،أي متناقض .وقد وصف الله القرآن بالاتساق وعدم التناقض، يقول تعالى: «الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني» [2] ، والمراد بالتشابه هنا التناسب، والائتلاف,وضده الاختلاف الذي هو التناقض والتعارض[3].ومن هنا أكد القرآن على ضرورة التمسك بالتفكير المنطقي لاسيما مبدأ عدم التناقض .

3- كيفية البرهنة والاستدلال:حيث أشتمل القرآن الكريم على العديد من البراهين المبسطة الواضحة التي تلائم عقول المخاطبين، العامة منهم الذين لا يعرفون قواعد المنطق فيقتنعون بها،والخاصة أصحاب العقول المنطقية، فيكتشفون ما فيها من أصول المنطق العقلي .ومن هنا سلك القرآن في عرض أهم قضاياه طريقة البرهان المنطقي، ففي قضية الوحدانية يقول تعالى:« ما أتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ». [4] وهنا نلاحظ أن الآية بدأت بالنتيجة، وهي أن الله واحد لا شريك له، ثم برهنت عليه.فلوكان هناك إلهان لحدث التنازع والاختلاف ,ومادامت قضية التنازع مستحيلة لما يترتب عنها من تفكك الكون وفساده فالإله واحد لا شريك له .

ب- المنهج النقلي:وهو المنهج الذي يعتمد على وحي السماء، المتمثل في كتاب الله أو حديث الرسول (ص) ، ودليل هذا المنهج قوله تعالى:« وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا» [5].فالدليل النقلي هو ما كانت جميع مقدماته نقلية، أي أنها مأخوذة من الكتاب والسنة أوالإجماع والربط بينهما .وهناك مسائل عقدية لا دخل للعقل في إثباتها، وهي مسائل السمعيات كالإيمان بالملائكة والبعث والحشر والجنة والنار والصراط وعذاب القبر، والواجبات الضرورية المعلومة من الدين بالضرورة كالصلاة وعدد ركعاتها، والزكاة ومقدارها والحج وكيفيته،والصوم

---

(1) سورة الداريات، الآية 8.

(2) سورة الزمر، الآية 23.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، مطبعة دار الكتب، 1971، ص 274.

(4) سورة المؤمنون، الآية 91.

(5) سورة الحشر، الآية 7.

وتحديده، فتلك أمور ليس لها إلا طريق النقل أو السمع لعجز العقل عن إدراكها بنفسه .فكل هذه المسائل من الواجب التصديق بها لأنها أمور سمعية وردت بالشرع عن طريق التواتر، فطريق إثباتها الدليل النقلي لا العقلي .

ومن هنا فمنهج العقيدة يجمع بين العقل والنقل ,ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الأخر.

ج- العلاقة بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية:والإشكال المطروح هنا يتعلق بطبيعة العلاقة بين الأدلة العقلية والنقلية، هل يقدم العقل على النقل ؟أو يقدم النقل على العقل ؟أو يجمع بينهما؟

ومن هنا ظهرت ثلاثة اتجاهات لكل منها رأيها :

الاتجاه الأول: وهو اتجاه المعتزلة الذين قدموا العقل على النقل، وأخضعوا النصوص النقلية لفهم العقل البشري، وقاموا بتأويل آيات القرآن الكريم بالاعتماد على العقل، وهو ما دفع ديبور إلى القول:« بأن كثيرا من المعتزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما يعولون على القرآن». [1]

الاتجاه الثاني:وتمثله الحشوية والظاهرية والمجسمة والمشبهة الذين أخذوا وآمنوا بظاهر الآيات دون تدخل العقل، ومن تم نفوا أن يكون للعقل دخل في عملية الاجتهاد ورفضوا القياس.

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه أهل السنة والجماعة، الذين جمعوا بين العقل والنقل. ورغم تقديمهم الشرع على العقل إلا أنهم جعلوا للعقل مدخلا في فهم الشرع. وبذلك يتوسط أهل السنة والجماعة بين الحشوية والمعتزلة، بحيث لا يعزلون العقل عن الشرع كما فعلت الحشوية، ولا يقدمون العقل على الشرع كما فعلت المعتزلة، وإنما يجمعون بينهما .وتعد الأشاعرة من أبرز ممثلي هذا الاتجاه الثالث، وهو ما عبر عنه الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه"الاقتصاد في الاعتقاد" قائلا:«وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أو يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر(ص)، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي للصواب من أقتفى محض العقل وأقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا أستبصر، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور ». [2]

---

[1] ديبور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة،1957، ص15 .

[2] أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1994،ص ص 21-22 .

ثانيا : الأوضاع الثقافية والفكرية لعصر الغزالي:

لا شك أن تفكير الغزالي أرتبط بظروف وأوضاع كانت سائدة آنذاك، سواء تعلق الأمر بواقع المسلمين وما عرفه من تعدد الفرق والمذاهب الإسلامية، أو تعلق بظروف عصره السياسية والعقدية و الفكرية و الثقافية .

1- الفـــرق الإسلامية:

شكلت الصراعات السياسية، لا سيما مشكلة الحكم أو الخلافة التي ظهرت بعد وفاة الرسول(ص)أحد أهم العوامل التي أدت إلى انقسام المسلمين إلى اتجاهات مختلفة، كانت في البداية ذات طابع سياسي، غير أن دائرة الاختلاف سرعان ما اتسعت وامتدت لتطال الجانب الديني والإيديولوجي، وهو ما ساعد على ظهور العديد من الفرق الإسلامية؛ « فمنها مذاهب في الاعتقاد، قد اختلفت حول العقيدة، كمسألة الجبر والاختيار ...ومنها مذاهب في السياسة، كالاختلاف حول اختيار الخليفة ». [1] .ومن هنا يمكن تقسيم هذه الفرق إلى قسمين :

أ-الفرق السياسية:وقد ارتبط ظهور الفرق السياسية بمشكلة الخلافة (الإمامة)، حيث رأى الأنصار أن الخليفة يجب أن يكون منهم، في حين رأى فريق آخر أن المهاجرين أحق بها، ورأى فريق ثالث أن الخلافة يجب أن تكون في بني هاشم، ومن تم ينبغي أن يتولاها علي بن أبي طالب .وقد ترتب عن هذا الاختلاف ظهور فرق سياسية عديدة منها:

أ **-1ـ الشيعة:**يطلق لفظ الشيعة لغة على الأصحاب و الأتباع، ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف و السلف على أتباع علي و بنيه[2] رضي الله عنهم، و قد قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا عليا رضي الله عليه و يقدمون علي على سائر أصحاب رسول الله (ص). [3] وكل من أيد الشيعة في أن عليا عليه السلام أفضل الناس بعد الرسول (ص)، وبأنه أحقهم بالإمامة وولده من بعده فهو شيعي . [4]

---

[1] محمد أبو زهرة، ضمن مقدمة كتابه، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د-ت)،ص5.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون،المقدمة، دار القلم، بيروت، ط7،1989،ص196.

[3] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1،1950، ص65.

[4] ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل،ج2، دار الجيل،بيروت، ط 2،1996،ص270.

وتعد الشيعة أقدم الفرق السياسية الإسلامية، ظهرت في آخر عصر عثمان رضي الله عنه، ثم نمت في عهد علي رضي الله عنه. [1] ويمكن أن نلخص معتقدهم في:

- **التـــوحيـــد:** تعتقد الإمامية أن الله واحد في ذاته، وأنه تعالى متره عن مشابهة خلقه، و ينفون التشبيه والتجسيم، ويعتبرون القائلون به بمترلة الكافر. ويرون أن صفاته عين ذاته و ليست زائـــدة على ذاته، و بذلك يتفقون في مسألة التوحيد مع المعتزلة كما سنرى فيما بعد.

- **العـــــــدل:** تؤكد الإمامية على عدله تعالى، وهذا يقتضي أن تكون أفعاله كلها حسنة، فهو لا يفعل القبيح، و لا يختاره و لا يجور في حكمه و قضائه، و أفعاله متسمة بالحكمـــة و الغايـــة، يكلف خلقه لمنفعتهم، و إذا كلفهم أقدرهم على هذا التكليف، و هو يثيبـــهم علـــى طاعتـــهم ويعاقبهم على معاصيهم. كما تؤكد على حرية الإنسان، فالإنســـان خـــالق لأفعالـــه بإرادتـــه واختياره،و يؤكدون أن القول بالجبر يتنافى مع عدله تعالى: وبالتالي فهم يتفقون مع المعتزلة في هذا الأصل (العدل).

- **الإمـــــامـــة:** يجمع الشيعة على أن الإمامة قضية أصولية، فهي ركن من أركان الـــدين، بـــل أعظم ركن «و هي ليست المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة و لا يجوز لـــنبي إغفالـــه و لا تفويضه إلى الإمامة، بل يجب عليه تعيين الإمامة لهم ويكون معصوما من الكبائر والصـــغائر».[2] ولتأكيد ذلك يروي الشيعة عدة نصوص[3]، كما يعتقد الشيعة أن الإمامة لعلي بن أبي طالب بعد النبي (ص) ، ووجوبها جاءت بالدليل الشرعي ، سواء كان حديثا أو آية ، رغم أن هذه الأحاديث كانت محل شك عند أهل السنة، و بذلك تكون الإمامة في نظر الشيعة منصبا دينيا سماويا، و أنها حق إلهي للإمام علي و للأئمة من بعده من آل البيت الذي وجبت محبتهم وموالاتهم . [4]

- **الإمـــامـــة استمـــرار النبـــوة:** تؤكد الشيعة أن الدليل الذي يوجب إرسال الرسل هو نفسه الدليل الذي يوجب نصب الإمام بعد الرسول (ص)، و الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل، و من السهو و الخطأ و النسيان لأنه حافظ الشريعة.

---

(1) محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص30.

(2) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص196.

(3) محمد الصالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001، ص199

(4) المرجع نفسه، ص205.

الاعتقاد في ظهـــــور المهـــــدي: في آخر الزمان، الذي يملأ الأرض عدلا بعد أن ملأت ظلما، و يرون ذلك ثابت عن النبي و آله بالتواتر. [1]

- الاعتقاد بالرجـــعة:و تشمل أمرين؛ الأول حجب الله الإمام و إخفاؤه عن أعين البشر وهـــو حي، والثاني أن الله تعالى سيعيده فيحقق للبشر كمالا فيحارب الشيطان حتى يقضي عليه.

- الاعتقاد في التقـــية:حين تذهب إلى أن التقية وردت على لسان النبي (ص)، حيث يروي عنه قوله «التقية ديني و دين آبائي»، و قوله :«من لا تقية له لا دين له». و قد كانت التقية شـــعارا لآل البيت دفعا للضرر و حقنا للدماء و صلاحا لحال المسلمين و جمعا لكلمتهم.

أـــ 2 -الخـــــوارج: أقترن ظهور هذه الفرقة بظهور الشيعة، فقد ظهر كلاهما كفرقة في عهد علي رضي الله عنه[2].حيث كانت الأحداث السياسية و ما جرته من حروب ســـببا في انقســـام أتباع علي إلى قسمين، قسم مؤيد لعلي و مشايع له و هم الشيعة، وقسم خـــرج عليـــه و هـــم الخوارج، وقد سموا خوارجا لأنهم خرجوا على علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، و أجمعـــوا على تكفيره«و هم مختلفون هل كفره شرك أم لا؟»[3]

ألقـــــــــابهم: للخـــوارج ألقـــاب عديـــدة منـــها "الخـــوارج"، "الحروريـــة" ،"الشـــراة"، "المارقة"،"المحكمة".وهم يرضون بهذه الألقاب كلها إلا المارقة فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقين من الدين كما يمرق السهم من الرمية[4].و السبب الذي سموا لأجله "الحرورية" هو أنهم لم يرجعوا مع علي إلى الكوفة، و اعتزلوا صفوفه، و نزلوا بحروراء في أول أمـــرهم. و سمـــوا "شـــراة" لأنهـــم قالوا:"شرينا أنفسنا في طاعة الله" أي بمعناها الجنة، و سموا "محكمة" لإنكارهم الحكمين، عمر بـــن العاص وأبو موسى الأشعري، و قالوا «لا حكم إلا لله».

المبـــادئ العامـــة للخـــوارج: رغم عدم وجود رأي واضح و خاص بالخوارج في مسائل الدين الأساسية، من إيمان بالله و من بحث في صفاته و دراسة في البعث إلخ[5]، إلا أن هناك مبادئ عامة تجمعها و تقول بها و من أهمها :

---

[1] محمد الصالح السيد، مدخل إلى علم الكلام ، ص218.

[2] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص56 .

[3] الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق ، ص156.

[4] المرجع نفسه، ص191.وأيضا الشهرستاني، الملل والنحل، ص134 .

[5] محمد الصالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، مرجع سابق ، ص167.

- **التوحيد:** اهتم الخوارج بضرورة معرفة الله تعالى، فهو أول و أهم شيء ينبني عليه الإيمان، و معرفة الله و رسله و شرعه أمر واجب و ضروري، ولا يعذر فيه أحد وقول الخوارج في التوحيد كقول المعتزلة [1].

- **الصفات:** إن موقف الخوارج كما يذكر الأشعري يشبه موقف المعتزلة ، و هم جميعا يقولون بخلق القرآن.[2] وفرقة الإباضية تخالف المعتزلة في الإرادة فقط ، و الخوارج حسب الأشعري ترى رأي المعتزلة بعدم زيادة الصفات عن الذات، وأنها ليست شيئا سوى الذات فهي عين الذات.

- **موقفهم من القدر وخلق الأفعال:** فمنهم من يقول بقول المعتزلة، ومنهم من يقول بقول أهل السنة.

- **رأيهم في الإمامة:**يرى الخوارج وجوب الإمامة ما عدا النجدات، حيث يقول ابن حزم: «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله و يسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله (ص) حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة و إنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم»[3] ، و قد أكد الخوارج على الأهمية الكبيرة للإمامة، و رأوا في صلاحها صلاح الأمة و في فسادها فساد الأمة.

أما شروط الإمامة، فيرى الخوارج أنه يجوز أن يكون الإمام غير قرشيا ، و أن القرآن لم يذكر نسل معين يكون الإمام، بل اشترط العدل فقط في الحاكم لقوله تعالى:«وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»[4]، وجميع الخوارج كما يرى الأشعري يقولون باستخدام السيف لإزالة أئمة الجور، والثورة على الحاكم الظالم واجبة و مقاومته ضرورة.

- **موقفهم من علي بن أبي طالب:** كانت الخوارج في بدايتها من مؤيدي علي بن أبي طالب، و رأوا أنه الإمام الشرعي، فحاربوا معه في موقعة الجمل وقاموا بتأييده حتى ظهور التحكيم، إلا أنهم بعد التحكيم خرجوا عليه، لرفضهم التحكيم فكفروا علي مند قبوله التحكيم،

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص 189.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، مرجع سابق،ص149.

(4) سورة النساء، الآية 58 .

وهم يثبتون خلافة أبي بكر وعمر، و ينكرون عثمان وعليا بعد التحكيم، ويكفرون معاوية وعمر بن العاص وأبو موسى الأشعري أقطاب التحكيم.

- **خـــلود صاحـــب الكبيـــرة:** يجمع الخوارج كما يذكر الأشعري على أن كل كبيرة كفر إلا النجدات، فإنها لا تقول بذلك .كما أجمعوا على أن الله سبحانه و تعالى يعذب أصحاب الكبـــائر عذابا دائما، و أنهم «في النار خالدين فيها مخلدين». و السبب في ذلك أن الدين عندهم ليس مجرد اعتقاد نظري، بل لا بد من مطابقة السلوك لهذا الاعتقاد؛ فالإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، ومن ثم يؤكدون على أهمية العمل، و يقولون بخروج صاحب الكبيرة من الإيمان وخلوده في النار.

ب-الفرق العقدية: كان المسلمون الأوائل يستقون عقيدتهم من القران الكريم، و لم يحدث جـــدل بينهم في أمر من أمور العقيدة، غير أنه ظهرت بعد ذلك مسائل كمسألة القدر، ومرتكب الكبيرة، وغيرها من المسائل، والتي تمخض عنها ظهور العديد من الفرق العقدية من أهمها:

ب-1- الجبرية: أرتبط ظهور هذه الفرقة بمسألة القدر وقدرة الإنسان، التي ظهرت في عهد بـــني أمية، حيث رأت هذه الفرقة إن الإنسان غير قادر على خلق أفعاله ومن تم« نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى ...إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات ».[1] ،وقد شـــاع القول بالجبر في أول العصر الأموي وصار مذهبا في آخره، ويعتبر "جهم بن صفوان" مـــن أبـــرز ممثلي هذه الفرقة .

أهم الآراء العقدية للجبرية :إن الفكرة الأساسية لدى فرقة الجبرية هي الاعتقاد في الجبر، كمـــا لاحظنا سابقا عند جهم بن صفوان .غير أن مذهب جهم لا يقتصر على القول بالجبر فقط، بـــل هناك آراء أخرى كان يدعو لها منها زعمه بفناء الجنة والنار، وأنه لا شيء من الأشـــياء يكـــون خالدا، إضافة إلى زعمه بأن الإيمان هو المعرفة وأن الكفر هو الجهل .أما كلام الله فهو حـــادث في نظره وليس قديم ، مما ترتب عنه القول بخلق القرآن .وعدم وصفه الله تعالى بأنه شـــيء أو حـــي

---

[1] الشهرستاني الملل والنحل ، دار المعرفة، بيروت، ط3 ، 1993، ص ص97-98.

أوعالم، لأن الله -حسب رأيه- لا يجوز وصفه بوصف يجوز إطلاقه على الحوادث. وأخيرا نفـــي رؤية الله تعالى يوم القيامة.

ب-2-المرجئة:ارتبط ظهور فرقة المرجئة من خلال مسألة مرتكب الكبيرة: هل هو مِؤمن أم غير مِؤمن؟حيث قال الخوارج أنه كافر، في حين قالت المعتزلة بأنه فاسق (في منزلة بين المنزلتين). وفي سياق هذا الاختلاف جاءت المرجئة بموقفها الذي يقوم على إرجاء الحكـــم إلى الله تعـــالى يـــوم القيامة.وقد امتنعت هذه الفرقة عن الخوض في الفتن التي وقعت في عهـــد عثمـــان، ثم في عهـــد علي،حيث امتنعوا عن إبداء رأيهم في الحروب التي وقعت بين علي ومعاوية، وأرجئوا الحكـــم في أي الطائفتين أحق؟وفوضوا الأمر إلى الله تعالى.[1] ثم ظهرت مسالة مرتكب الكبيرة لتضـــاف إلى هذه الخلافات حيث اعتمدت هذه الفرقة كما أشرنا منهج الإرجاء وتفويض الحكم في أمـــره إلى الله يوم القيامة.

ب-3-المعتـــزلـــــة: ظهرت فرقة المعتزلة في البصرة برعاية "واصل بن عطاء" الذي كان مـــن تلاميذ الحسن البصري ، ثم انفصل عنه ليؤسس مدرسة عرفت "بمدرسة الاعتزال" التي تعتبر مـــن أهم الفرق الكلامية، بل مؤسسة علم الكلام الحقيقي كنسق مذهبي متكامل. فهي التي وضـــعت دعائم علم الكلام الإسلامي و طورت موضوعاته بما أضافوا إليه من مباحث جديدة، و معالجتـــها بطريقة تقترب من التفلسف، حيث كانوا يستخدمون النظر العقلي فأدخلوا عنصر العقل في المعرفة الدينية، و أعطوه أسبقية على النص وقالوا بالفكر قبل السمع. [2]

سبـــــب التســـمية: و قد ذكر مؤرخو الفرق أسباب مختلفة لتسمية المعتزلة، يمكن إرجاعها إلى اثنين:

أولـــــها: اعتزال واصل بن عطاء مجلس أستاذه الحسن البصري، لمخالفته بعض آرائه الاعتقادية وخاصة في مرتكب الكبيرة إذا مات من غير توبة.

ثـــــانيـــا: دعواهم التي أدعوها من أنهم اعتزلوا فرقتي الضلالة و الخوارج و أهل الحديث، فبعد أن خالف واصل بن عطاء أهل الحديث و منهم الحسن البصري و الخوارج الـــرأي في مرتكـــب الكبيرة، اعتزل كليا الفئتين وكون مدرسة سميت بالمعتزلة.

---

[1] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ، مرجع سابق، ص114.

[2] علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1995، ص196.

الأصول الخمسة للمعتزلة: لم يظهر مصطلح الأصول الخمسة عند واصل بن عطاء و صديقه عمر بن عبيد رغم خوضهم في هذه الأصول، و يبدو أن هذا المصطلح من وضع تلاميذ واصـــل[1] . ذكر الخياط أنه لا يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة. فمـــا هـــي هـــذه الأصول؟

التـــوحيـــــد:

لغـــــــــة: هو ما يصير به الشيء واحدا. [2]

اصطلاحا: هو عند المتكلمين العلم بأنه تعالى واحد، لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصـــفات نفيا و إثباتا على الحد الذي يستحقه[3]. و يعتبر التوحيد أعظم الأصول أهمية في مذهبهم و قـــد دافع المعتزلة عن وحدانية الله، و قاموا بالرد على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلهـــا أو آلهـــة أخرى، كالمجوسية و الدهرية في إنكارها لوجوده تعالى. و قد رأى المعتزلة تنزيه الله عن صـــفات البشر لقوله تعالى:«ليس كمثله شيء» [4] ، و قاموا بتأويل الآيات الـــتي تصـــف الله بأوصـــاف الإنسان. يقول الخياط: «إن الله واحد ليس كمثله شيء "لا تدركه الأبصار" ولا تحيط به الأقطار، و أنه لا يحول ولا يزول و لا يتغير و لا ينتقل، و أنه الأول والآخر و الظاهر والباطن، و أنـــه في السماء إله و في الأرض إله، و أنه أقرب إلينا من حبل الوريد» . [5]

وقد ذهبت المعتزلة بزعامة واصل بن عطاء، إلى نفي صفات الله تعالى من العلم والقدرة و الإرادة والحياة، وكان يريد من وراء ذلك عدم إثبات قديم بجانب الذات الإلهية، لأن من أثبـــت معـــنى وصفة قديمة بجانب الذات فقد أثبت قديمين، [6] أما العلاف فاعتبر الصفات عين الذات، فالله عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، حي بحياة هي هو، وكذا في باقي الصفات الأخرى. فالصفات

---

[1] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، مصر، ط4، 1966، ص485.

[2] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996،ص128.

[3] المرجع نفسه، ص128.

[4] سورة الشورى، الاية11 .

[5] الخياط، الانتصار، أوراق شرقية، بيروت، ط2، 1993، ص5.

[6] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق ، ص57.

هي الذات، ولكي تثبت التتريه قامت بتأويل الآيات التي توحي بمشابهة بين الله و مخلوقاته، ومــــن هنا أنكروا الرؤية اعتمادا على قوله تعالى:«لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار ».[1]

العـــــــــدل:

لغـــــــــة: مصدر عدل يعدل عدلا و هو ما قام في النفوس انه مستقيم. وهو مــــن أسمـــاء الله العدل لأنه لا يميل به الهوى فيجور في الحكم.[2]

أمـــــا اصطلاحا: فقد عرفه القاضي عبد الجبار بقوله:«و نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عـــدل حكيم؛ فالمراد انه لا يفعل القبيح و لا يختاره؛ و لا يخل بما هو واجب عليه، و أن أفعاله تعالى كلها حسنة». [3]أما الشهرستاني فيتحدث عن العدل عند المعتزلة بقوله:« ما يقتضيه العقل من الحكمة؛ و هو إصدار الفعل على وجه الصواب و المصلحة»، [4] ولكي يوصف الفعــل الإلهــي بالعــدل وضعت المعتزلة معايير القاضي عبد الجبار في قوله: «و أما علوم العدل فهو أن يعلم أن أفعاله تعالى كلها حسنة و انه لا يفعل القبيح و لا يخل بما هو واجب عليه، و انه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه و لا يكلف العباد ما لا يطيقون و لا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم و يعلمهـــم صفة ما كلفهم، و أنه إذ كلف المكلف و أتى بما كلف على الوجه الذي كلـــف فانـــه يثيبـــه لا محالة».[5] وما نفهمه من هذا القول أن مفهوم العدل يتحدد انطلاقا من ثلاثة مسائل مهمة هي:

أن أفعاله تعالى كلها حسنة .

أن الله تعالى حكيم .

عناية الله بالإنسان .

الوعـــــد و الوعـــــيد: الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل، أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، وتفويت نفع عنه في المستقبل[6]. المستقبل[6]. ويتعلق أصل الوعد والوعيد الحساب في الآخرة ثوابا أو عقابا؛ حيث«أن المـــؤمن إذا

---

(1) سورة الأنعام، الآية108.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص301.

(3) المرجع نفسه، ص301.

(4) الشهرستاني،الملل والنحل،ج1، مرجع سابق ، ص55.

(5) القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص133.

(6) محمد الصالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص257 .

خرج من الدنيا عن طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، وإذا خرج عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار»[1].

ويتفرع أصل الوعد والوعيد عن أصل العدل إذ يقتضي العدل الإلهي إثابة الأخيار وعقاب الأشرار.

المنزلة بين المنزلتين: الذي يعتبر من أهم الأصول الكلامية في مذهب المعتزلة، حيث يعتبر في نظر معظم المؤرخين بداية تكوين المعتزلة، ويتعلق هذا الأصل بالإيمان و الموقف من مرتكب الكبيرة ،هل هو مؤمن أم كافر؟ حيث يعرف القاضي عبد الجبار هذا الأصل بقوله:«أما في اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأن صاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين»،[2] ويجمع المؤرخون على أن واصل بن عطاء هو أول من قال بهذا الأصل، و هو الواضع الحقيقي له من خلال محاولته تقديم حل لمشكلة مرتكب الكبيرة، حيث اتخذ موقف وسطا من الحلول المطروحة فقال أن مرتكب الكبيرة لا يكون مؤمنا و لا كافرا بل فاسقا . [3]

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأمور المسلم بوجوبها لدى المسلمين، لقوله تعالى:«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» [4]، غير أنهم اختلفوا في كيفيته، فذهب بعض الصحابة و التابعين و بعض أهل السنة و الحديث،كأحمد بن حنبل إلى أنه يكون بمجرد الإنكار القلبي ثم القول باللسان دون استخدام القوة، كما أن الإمامية تمنع استخدام القوة إلا لحماية الإمام العادل الشرعي، في حين ذهب البعض الآخر من الصحابة و المعتزلة و بعض الخوارج و الزيدية إلى وجوب استعمال القوة إذا لم يكن دفع المنكر إلا بها، ومن هنا تميل المعتزلة إلى استخدام القوة، بشرط أن تكون القوة والغلبة في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و إلا سقط عنهم الأمر.

ب-4-الأشعرية: (الأشاعرة) و هي من أكبر المدارس الكلامية نسب إلى مؤسسها "على بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري"، الذي ولد بالبصرة سنة 260هـ ، و ينتهي نسبه إلى أبي

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق ، ص ص57-58.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص697.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) سورة آل عمران، الآية110 .

موسى الأشعري صاحب رسول الله[1] أخد عن معتزلة البصرة و على رأسهم أبو علـــي الجبـــائي بلغت مؤلفاته نحو الثلاثمائة أهمها: مقالات الإسلاميين، و اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع [2] وللأشعرية الكثير من الأعلام منهم: أبو الطيب البقلاني، وأبو المعالي الجويني، وحجـــة الإســـلام الإمام الغزالي .

منهج الأشعرية: انتهجت الأشعرية منهجا وسطا بين العقل و النقل، بين غلـــو المعتزلـــة الـــذين يعتمدون على العقل و السلف الذين يعتمدون على النقل، و قد وضح الأشعري هـــذا المنـــهج بقوله:«قولنا الذي نقول به، و ديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وسنة نبينا محمد(ص) وما روي عن السادة الصحابة و التابعين و أئمة الحديث، و نحن بـــذلك معتصـــمون ...وأن الله تعالى استوى على العرش ... وأن له سبحانه وجها بـــلا كيـــف وأن لـــه ســـبحانه يدين...وأن له سبحانه عينين بلا كيف ... وإن لله علما ونثبت لله السمع والبصر ونقول أن كلام لله غير مخلوق، وأن من قال بخلق القران فهو كافر ...وندين بأن الله يرى في الآخرة بالا بصـــار كما يرى القمر ليلة البدر».[3] و هنا نلاحظ أن الأشعري اعتمد على النقل أي نصوص القـــرآن الكريم والسنة الصحيحة و تعاليم السلف وأخذها على ظاهرهـــا، ولا يؤولـــون إلا إذا اقتضـــت الضرورة . لكن هذا لا يدل على رفضهم المطلق للتأويل، فهناك نصوص لا يـــدرك معناهـــا إلا بالتأويل، و هنا لابد من استخدام العقل، فالأشعري مثلا يثبت الوجه واليد والاستواء لكن بـــلا كيف حتى ينفي المماثلة بين المخلوق والخالق. كما أن الجويني رفض اخذ الآيات التي تشير إلى اليد و الوجه و العين على وجهها الظاهر، لأن ذلك متابعة للحشو .غير أن هـــذا المنـــهج الوســـطي للأشعرية لم يمنع بعض متأخري الأشعرية من الاعتماد على العقل، ودخول العنصر الفلســـفي إلى ثقافتهم خاصة مند عصر الغزالي[4]، فسيطر هذا العنصر على طريقـــة معالجتـــهم للمشـــكلات الكلامية، و أصبح علم الكلام عندهم فلسفيا وهو ما منحهم قوة الحجة.

أهـــــم الآراء العقدية للأشعـــرية:

---

[1] حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، دار الكتب، القاهرة، 1973، ص60 .

[2] عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، 1993، ص52.

[3] الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1977، ص20-25.

[4] محمد الصالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، مرجع سابق ، ص273.

وجـــــود اللـــه تعـــــالى:تعتمد الأشعرية على دليل "حدوث العالم" و هذا من خلال تعريف العالم بأنه كل ما هو سوى الله تعالى و صفاته، وأن العالم مؤلف من جواهر وأعـــراض؛ أي مـــن ذوات وصفات لها، والجسم يتألف من الجواهر، وبذلك تتبنى الأشعرية نظرية الجوهر الفرد الـــتي جاء بها العلاف المعتزلي، فيثبتون الأعراض ثم يثبتون حدوثها، ثم يرتبون عليها حدوث الأجســـام لأنها لا تنفك عن الأعراض الحادثة، و لما كان العالم حادثا إذن لابد له من محدث.

صفـــات اللـــه: ذهبت الأشعرية إلى القول بالتنزيه أي تنزيه الله تعالى عن كل صفات نقـــص، فنفوا التشبيه والتجسيم . أما الآيات التي يوحي ظاهرها بالتجسيم والتشبيه فنجد الأشعري قـــال بإثبات هذه الصفات دون تكييف لها أو تأويل لمعناها ، رغم ميل بعض المتأخرين إلى تأويلها دون مغالاة في التأويل، و قد قسم الأشعري صفات الله إلى قسمين ذاتية و صفات فعلية.

الأولى هي ما لا يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها، وهي سبع صفات أثبتها الأشعرية معتبرة إياها صفات أزلية، بجانب الذات ليست هي الذات ، وليست شيئا غير الذات "لا هي هو و لا هـــي غيره" يقول عنها البغدادي:«وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحياة و قادر بقدرة، و عالم بعلم، و مريد بإرادة، و هو سامع بسمع لا بأذن، و باصر ببصر هو رؤية لا عين، و متكلم بكلام لا من جنس الأصوات و الحروف، و أجمعوا على أن هذه الصـــفات الســـبع أزليـــة و سموهـــا قديمة»[1]، أما الثانية "الفعلية" فهي التي يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها لأن الضد ليس بفعل.

الكـــلام الإلـــهي و مشكـــلة خلـــق القـــرآن: يثبت الأشاعرة أن الله متكلم، و لـــه كـــلام بدليل إرساله الرسل و تكليفه للعباد بالأمر و النهي ، و هذا يدل على أنه ناه و له كلام و عـــدم الكلام معنى الخرس و السكوت، و هي نقائص يتنزه عنها الله و القرآن الكـــريم كـــلام الله غـــير مخلوق.

رؤيـــــة اللـــه: تقول الأشعرية برؤية الله تعالى في الآخرة، والرؤية واجبة سمعا مستدلين عليهـــا بالقرآن مها قوله تعالى:«وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»، [2] أما الآيات القرآنية التي اســـتدل بها نفاة الرؤية فقد فهموها فهما يدعم وجوب الرؤية، كفهمهـــم لقولـــه تعـــالى:«لا تدركـــه

---

[1]عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، دار الفنون اسطنبول، ط1، 1928، ص90.

[2] سورة القيامة، الآية22-23.

الأبصار»؛[1] إن الآية لا تنفي الرؤية و إنما تنفي الإدراك لأن الإدراك إحاطة و الله متره عن ذلك، أما قوله تعالى لموسى عليه السلام :«لن تراني»؛[2] فالرؤية المستحيلة هنا هي الرؤية الدنيوية.

أفــعال العبــــادة: إن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى، سواء كانت خيرة أم شريرة مكسوبة للعباد ، والكسب هو تعلق قدرة العبد و إرادته بالفعل، أما الفعل فهو من وضــع الله، وبــذلك تتوسط بين الجبر و الاختيار.

مرتكب الكبيرة: إن صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة فإن حكمه يرجــع إلى الله تعالى برحمته، إما أن يغفر له برحمته وإما أن يشفع فيه النبي (ص)، و إما أن يعذبه الله بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته، و لا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار و ذلك تصديقا لما جاء به السمع من إخراج من كان في قلبه ذرة من الإيمان، و في حالة توبة مرتكب الكبيرة عن كبيرته فإن السمع قد ورد فيه ما يشير إلى قبول توبة التائبين . [3]

الحسن والقبح: ترى الأشعرية أن الواجبات كلها بالسمع، والعقل لا يوجب شيئا و لا يقتضــي تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب، وكذلك شكر المنعم و إثابــة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء مــا بالعقــل، لا الصلاح والأصلح و لا اللطف. [4]

وخلاصة القول أن الآراء العقدية تعددت بتعدد الفرق الإسلامية ، و أن الصراع بين الفرق ذو طابع سياسي وعقدي في آن واحد ، ومن الصعب الفصل بينهما، فبعض الصراعات العقدية هــي في الأصل صراعات سياسية مثلما هو الحال بالنسبة لموقف الجبرية من مسألة الحرية أو القدر مــن أجل تأييد حكم بني أمية (بأنه مقدر).كما أن الصراعات السياسية مرتبطة بقضايا دينية وهذا يعود إلى الارتباط بين السياسة والدين، وهو ما أكده محمد أبو زهرة في قوله: ((إن الخلاف السياسي أو المذاهب السياسية قد ابتدأت سياسية، ولكن طبيعة السياسة الإسلامية ذات صلة بالدين ...ولذلك كانت المذاهب السياسية التي نشأت تحوم حول الدين ...وأن المذاهب السياسية ذاتها في اتجاهاتهــا تعرضت لبحوث أخرى تتعلق بأصول الدين حول الإيمان والاعتقاد، فكان لها رأي قائم بذاتــه في

---

(1) سورة الأنعام، الآيةية103.

(2) سورة الأعراف، الاية143.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص115 .

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

الاعتقاد والإيمان ...إذ نجد أن المذهب السياسي معه آراء في الاعتقاد، فالشيعة لهـــم منـــهاج في دراسة العقائد، قد قاربوا فيه بعض الفرق الاعتقادية وكذلك الخوارج)) (1).

2 -الوضع السياسي والعقدي والفكري والثقافي لعصـــــر الغــزالـــي:

أ-الوضع السياسي:

عاش الغزالي في الفترة 450هـــ وهي فترة من عصور الخلافة العباسية، وقد تميزت هذه الفتـــرة بالتعددية السياسية والاضطراب، حيث سادها الكثير من الفتن والحروب بسبب تعـــدد الفـــرق ومذاهب العصر .إضافة إلى كون هذه السنة 450هـــ التي ولد فيها الغزالي شهدت حدثا في غاية الأهمية زاد الأمر اضطرابا، ويتعلق بدخول القوات الفاطمية بغداد عاصمة الخلافة العباسية معتبرين أنفسهم حماة الخلافة، وكل ذلك ساعد على انتشار الدعوة الشيعية في هذه البلاد و حلولها محـــل السنة. لكن بعد وفاة عضد الدولة البويهي (983م) نشبت بين أولاده حرب دفعت أحـــدهم إلى استنجاد السلجوقيين السنيين، فلبوا الدعوة ودخلوا بغداد (1050م)، فانقلـــب الأمـــر علـــى البويهيينن، ومن أبرز هؤلاء السلاجقة الوزير نظام الملك الذي كان يشجع العلوم . وكان الغزالي من أبرز العلماء الذين استدعاهم الوزير لبلاطه، وكان من أكبر المدافعين عن الســـلاجقة، نظـــرا للدعم الذي تلقاه من طرفهم، فهم الذين عينوه أستاذا بالمدرسة النظامية ببغداد، وهناك قام بمجادلة الإسماعيليين من باطنيين وتعليميين .هذه حالة بغداد التي عاش فيها الغزالي أيام شهرته .أما حالـــة دمشق التي سافر إليها الغزالي سنة 489هـــ، فقد دخلها السلاجقة مند واحد وعشـــرين عامـــا (468هـــ)واستمرت دمشق تحت سلطتهم حتى بدأت الحروب الصليبية التي ترتب عنها احتلال الصليبيين لبيت المقدس سنة 492هـــ، وقد خيب هذا الاحتلال آمال الأمة الإسلامية حينـــذاك ، وآلم نفوس المسلمين لما نتج عنه من هتك لحرمة الإسلام وقتل للرجال ونهب للأموال. (2)

ب – الوضع الفكري والعقدي:

تميز عصر الغزالي من الناحية الفكرية بتعدد الفرق والمذاهب، حيث ظهرت الفرق الكلامية التي اعتمدت على الجدل والمناظرة، وأبرزها فرقة المعتزلة التي ظهرت في عصر بني أمية ثم زادت شهرتها خاصة في عهد المأمون، وقد اعتمدت هذه الفرقة على العقل والمنطق والفلسفة، فقامت بمجادلـــة

---

(1) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ن مرجع سابق، ص29 .

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج9 دار الكتب العلمية ، بيروت، ط4 ص ص 491-492.

المجوس والثنوية والجبرية وأهل البدع إضافة إلى الفقهاء والمحدثين من جهة، والأشاعرة والماتريدية من جهة ثانية [1].وقد أستمر هذا الصراع، واستمرت قوة المعتزلة إلى غاية مجيء أبو الحسن الأشعري الذي ثار عليهم وأسس مذهب يعرف بالأشعرية يجمع بين العقل والنقل .كما شهدت هذه الفترة ظهور الصوفية، وقد ساعدت على ظهورها عوامل وظروف سياسية، اقتصادية ، اجتماعية سادت العراق آنذاك، والتي شجعت الناس على الأخذ بالتصوف .وقد رفضت الصوفية طريقة العقل معتمدين على الباطن (الذوق) .وانقسمت الصوفية بدورها إلى مذاهب منها: التصوف السني، ومنها الفلسفي .

أما من الناحية العقدية فقد تميز عصر الغزالي بوجود صراع عقدي بين الديانة الإسلامية والديانات الأخرى من جهة ، وبين الفرق الإسلامية من جهة ثانية فبالنسبة للصراع فيما بين الديانات شهد هذا العصر صراعا بين الديانة الإسلامية، والديانات المجاورة للمسلمين كاليهودية والنصرانية، وهو ما أشار إليه الغزالي بقوله :« رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام ».[2] أما الصراع فيما بين الفرق الإسلامية فلم يكن مفاجئا، خاصة وأن الرسول (ص)أشار إلى افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة .ومن هنا نشأ عن هذا التعدد في الفرق صراعا، خاصة بين أتباع المذهب السني والحركات الشيعية، لا سيما الباطنية.حيث ظهرت الباطنية الإسماعيلية في عهد الخليفة المستظهر، وهي عقيدة تقوم على أساس القول بالإمام المنتظر المعصوم،وقد قام هؤلاء بقتل الوزير نظام الملك ثم ابنه فخر الملك.وقد ساهم الغزالي في مناهضة الباطنية وألف فيهم كتابا أسماه"المستظهري"؛ ذكر فيه فضائح الباطنية .كما تميزت هذه الفترة بوجود أناس سيطرت على أذهانهم الزندقة، والذين وصفهم الغزالي بأنهم كانوا يصلون مع الناس، لأن الصلاة عادة أهل البلد، وحفظ للمال والولد. [3]

ج-الوضع الثقافي:

أشرنا سابقا إلى تميز عصر الغزالي بظهور الفرق المختلفة، وقد كان لهذا الأمر أثره الايجابي على المستوى الثقافي والعلمي وخاصة وأن هذه الفرق اعتمدت العلم وسيلة لنشر أفكارها وتحقيق

---

(1) محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص133.

(2) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية، بيروت، (د-ت)، ص ص5-6 .

(3) المصدر نفسه، ص62.

أهدافها .فعلى الرغم من التفكك الذي لحق بالعالم الإسلامي، وضعف الخلافة فقد ترتب على الجدل والنقاش الذي قام بين الفرق المختلفة، وبينها وبين العلماء من السنيين من ناحية أخرى أثر كبير في النهضة العلمية التي تميز بها هذا العصر،[1] والتي تجلت في الآثار الفكرية التي خلفها وراءهم علماء هذه الفرق، من إسماعيلية وصوفية وغيرها. وعلى الرغم من حالة الفوضى التي لحقت بالبلاد إلا أن الحياة العلمية حققت تقدما، فظهرت حركة علمية، رغم أن هدف العلماء لم يكن طلب العلم للعلم، بل وسيلة للتقرب إلى الحكام، و من ثم كانوا يقبلون على العلم الذي تميل إليه نفوس الرؤساء، و كان هدف العلماء من العلم هو الجاه و الشهرة «ومؤلفات الغزالي شهيدة على ذلك،فكثير ما كنا نراه يشن الغارة على العلماء الذين يكثرون الجدل، ويتظاهرون بالغيرة على العلم و الدين و هم في الواقع طلاب جاه وطلاب مال!!» [2]. وقد شهد ذلك العصر ظهور المدرسة النظامية نسبة إلى نظام الملك الذي حمل أعباء الدولة السلجوقية، كوزير بها أكثر من عشرين سنة ، وكان من أعماله تأسيس تلك المدارس بالمدن الرئيسية الكبرى في العراق وخراسان،«حيث بنى مدرسة ببغداد، ومدرسة ببلخ، ومدرسة بهراة، ومدرسة بأصبهان، ومدرسة بالبصرة ، ومدرسة بمرو، ومدرسة بآمل، طبرستان، ومدرسة بالموصل» [3].وقد ذكر أنه أسس تلك المدارس لتأييد مذهب لأهل السنة ونصرة العقيدة الأشعرية ، كما بنى الفاطميون من قبله بحوالي مائة سنة الجامع الأزهر لتأييد مذهب الشيعة .وقد شهدت هذه المدارس إقبالا كبيرا من طرف الطلبة عليها ، حيث ذكر الغزالي أنه ممنون بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد.ومن هذه المدارس وشهرتها أستمد الغزالي أهميته وشهرته ، لأن الانتساب إلى تلك المدارس كان يعد شرفا وفخرا للطالب والمتخرج ، ووظيفة التدريس فيها مجدا للعالم.

ومن هنا يمكن القول إن هذه الفترة كانت من الناحية العلمية أفضل مما كانت عليه سابقا رغم ضعفها السياسي.كما تميز عصر الغزالي بنضج عملية البحث والتأليف عند المسلمين، نتيجة حركة الترجمة التي نشطت إبان الدولة العباسية .وكان للخلفاء العباسيين الأثر الكبير في النهضة العامية خلال هذا العصر ، حيث إنهم شجعوا الحركة العلمية من كافة النواحي، وأمدوها بمالهم وجاههم وأكرموا العلماء والأدباء ومنحوهم لمناصب العالية ، وبنوا المدارس .وكثيرا ما ألف

---

[1] حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام، ج 3، دار الجيل ، بيروت ، ط14، 1996، ص393.

[2] زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968، ص28.

[3] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ، ج4، دار إحياء الكتب العربية ، ط4،(د-ت),ص313.

العلماء الكتب وقدموها للخلفاء كما فعل الغزالي عندما صنف كتاب "فضائح الباطنية" وقدمـــه للخليفة المستظهري بناء على طلب الأخير.

ثالثا: الغــزالي حياته وأهـــم مؤلفـــاته العقدية والمنطقية :

إذا كان تفكير الغزالي قد تأثر بظروف عصره كما لاحظنا سابقا، فانه لا يمكن فصل هذا التفكير أيضا عن ظروف حياته ومختلف الجوانب المتعلقة بشخصيته خاصة نشأته وتعلمه.ومن هنا وجـــب الوقوف على أهم محطات حياته، وأهم المؤلفات الـــتي تركهـــا لا ســـيما المرتبطـــة بموضـــوع بحثنا،والمتمثلة في المؤلفات العقدية والمنطقية.

1- حياتـــــــــــه:

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ولد عام 450هـــ الموافق لـــ 1058م بطوس[1] إحدى مدن خراسان بفارس، يكنى بأبي حامد لولد له مات و هـــو صـــغير، شـــهرته الغزالي، و قد اختلط اسم الغزالي بين التشديد و عدمه، فمنهم من يرجح التشديد كابن خلكـــان ومنهم من يرجح عدم تشديد الزاي لأنه نسبه إلى غزالة وهي قرية من قرى طوس، و الخطأ وقـــع نتيجة مهنة أبيه و هي غزل الصوف كما يرىW.WATT.MONTGMRY . كانـــت أســـرته فقيرة الحال، كان أباه يعمل في غزل الصوف و بيعه، و يبدو أن أباه مال إلى الصـــوفية، و كـــان رجلا زاهدا يميل إلى مجالس الوعظ، طلب من صديق له صوفي أن يتكفل بالغزالي و أخاه عنـــدما أشرف على الوفاة، وطلب منه الاعتناء بهما و تعليمهما غير أن فقر الوصي و عجزه عن الاهتمام بهما دفعه إلى نصحهما بالالتحاق بإحدى المدارس الدينية التي كانت تمد الوافدين عليها بما يلزمهم من النفقة، ففعلا ذلك و كان هو السبب في سعادتهما و علو درجتيهما[2]. في عام 465هـــ بدأ الغزالي بدراسة الفقه على أحمد الرادكاني بطوس[3]، بعدها رحل إلى جرجان طلبا للعلم على يـــد الشيخ الإسماعيلي، رغم أن الكثير من المِؤرخين لم يذكروا ذلك و يرون أن دراسة الغزالي كانـــت على مرحلتين: الأولى على الرادكاني بطوس، و الثانية على الجويني في نيسابور، حيث رحـــل في سنة 473 هـــ إلى نيسابور يطلب العلم عند أبي المعالي عبد اللّه الجويني زعيم فقهـــاء مـــذهب الشافعية في نيسابور، وأحد منظري مذهب الأشعري، و رئيس المدرسة النظامية فيها؛ فدرس عليه

---

(1) شمس الدين ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4 ، دار صادر، بيروت، 1994، ص216.

(2) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، مرجع سابق، ص194 .

(3)عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر ، دمشق، (د.ت)، ص17، وأيضا السبكي ص195.

مختلف علوم عصره من فقه، وأصول أحكام ومبادئ في الفلسفة، وعندما ظهرت بـوادر نبـوغ الغزالي أظهر الجويني اهتماما خاصا به وقال عنه أنه "بحر مغدق". تخرج في دراسته للعلوم الشرعية على الجويني وعمل مساعدا له في التدريس، واستمر باحثا في مختلف العلوم لتظهر عليـه بـوادر عملية شك عام في قيمة العلم من أجل المعرفة. وعندما تبلورت الأفكار الصوفية عنده نتيجة مـا تلقاه من دروس التصوف، بدأت مرحلة جديدة في حياة الغزالي وهي مرحلة البحث عن الحقيقـة التي بدأت بعد وفاة الجويني سنة 478هـ، هذه الوفاة التي فتحت باب الشهرة أمـام الغـزالي، فذهب إلى عسكر نيسابور حيث كان نظام الملك وزير السلجوقيين و من حوله كثير من المبرزين في العلوم، هو الذي أسس المدارس النظامية المشهورة لتغليب العقيدة الأشعرية، و قد كان نظـام الملك الشافعي الأشعري وزيرا للأمير الحنفي "الب أرسلان" "ابن شقيق طغرلبـك" السـلجوقي، فكان يقصد من تأسيس المدارس النظامية تقوية المذهب الشافعي والعقيدة الأشعرية، بتغليبها على المذاهب الأخرى خاصة التيار الإمامي و الإسماعيلية، فكان الغزالي في نظر نظام الملك الوسيلة التي يستطيع بواسطتها أن يجعل هدفه حقيقة، و هي اكتساح الشافعيون كل المذاهب الأخـرى، و لا تبقى عقيدة إلا الأشعرية. وقبل الغزالي عرض نظام الملك بالتدريس في نظامية بغداد عـام 484 هـ و هو في الرابعة و الثلاثين من عمره، و قلما تقلد هذا المنصب الرفيع عـالم وهـو في هـذه السن. في عام 484 هـ وصل الغزالي إلى بغداد في أيام الخليفة المقتدي بأمر الله العباسي، فوجد الغزالي نصيرا له في مذهبه و عقيدته. استحق الغزالي لقب"إمام" لمكانته أثناء تدريسه بالنظاميـة في بغداد، فكان يدرس ثلاثمائة من الطلاب في الفقه و الكلام أو الأصول، و لم يقف تدريس طلابـه بالنظامية في بغداد عائقا أمام بحثه، فدرس المذاهب الفلسفية المختلفة ووضـع كتابـه "مقاصـد الفلاسفة" ثم "تهافت الفلاسفة" مدافعا من خلاله عن العقيدة، و ما لحق بها من طرف الفلاسفة و أهل التعليم و الباطنية الذين اغتالوا نظام الملك (485هـ)، [1]و هو ما ترك أثرا عميقا على نفس الغزالي. و عندما جاء المستظهر بالله طلب من الغزالي أن يحارب الباطنية في أفكارهم فألف كتاب "المستظهري" أو "فضائح الباطنية"، وقد شعر الغزالي بعدها بأنه قد أصبح مهددا بالخطر، خاصـة من طرف الباطنية فانتابه قلق انعكس على سلوكه فيما بعد. و هو ما دعاه إلى ترك الجاه والمـال والشهرة و المكانة العلمية التي بلغها والخروج من بغداد عام 488هـ. ليرحل إلى الشام؛ فوصـل

[1]عبد الرحمان بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977ص82.

دمشق عام 489هـ بعد أن قصد الحج أولا ثم عاد إلى مسقط رأسه بطوس حوالي 493هـ،لبث بها حتى توفي عام 505هـ 1111م و دفن بمقبرة الطابران بطوس و ظل قبره مزارا[1].

2- **مؤلفاته (العقدية و المنطقية):** أثارت مؤلفات الغزالي مناقشات لدى الذين أرخوا حياته ودرسوا فكره لأسباب عديدة، أهمها كثرة هذه المؤلفات التي يزيد عددها على الأربعمائة، ولأن بعضا منها نسب خطأ إليه وبعضها استل من كتبه و بعضها نشر تحت عناوين مختلفة[2]. ومن أبرز الدراسات التي تناولت مؤلفات الغزالي، الكتاب الضخم الذي يقع في حوالي ستمائة صفحة و الذي أعده" د.عبد الرحمان بدوي" عام 1961 بمناسبة المهرجان الذي أقيم بدمشق تحت عنوان مؤلفات الغزالي.[3] غير أن الذي يعنينا هنا هو مؤلفاته المنطقية أو كتبه التي تطرق فيها إلى المنطق، إلى جانب كتب العقائد وسنقتصر على ذكر الكتب التي قطع بصحة نسبتها إلى الغزالي.

1 - كتب العقائد: منها

***- الاقتصاد في الاعتقاد:**(488هـ)، أما حنا الفاخوري وخليل الجر فيريان في كتابهما " الفلسفة العربية " أنه ألف عام (489هـ)، و هوفي علم الكلام عرض فيه آراءه الكلامية، و آراء مذهب الأشاعرة في أهم المسائل الكلامية منها: ذات الله، صفاته، ثم أفعاله، وإثبات نبوة الرسول(ص) بالعقل والسمع، انتقد فيه مذهب المعتزلة متهما إياهم بالتعطيل ومذهب الحشوية الذين توقفوا عند ظاهر النصوص و امتنعوا عن التأويل فاتهمهم بالجمود، ومن هنا وضع كتاب"الاقتصاد في الاعتقاد" تعبيرا منه عن الاعتدال و الوسطية بين الذين جمدوا على التقليد وإتباع ظاهر الشرع، بين المتفلسفين الذين تطرفوا في الآراء و التأويلات حتى ابتعدوا عن الدين أو تركوه.

***- إلجام العوام عن علم الكلام:** 504-505 هـ حسب بويج، ويتألف من ثلاثة أبواب

الأول: في حقيقة مذهب السلف بالنسبة لصفات الله و أفعاله و ذاته.

---

[1] عبد الأمير الأعسم ، الفيلسوف الغزالي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998ص ص 46-47.وأيضا ابن خلكان ج4،ص218.

[2] فريد جحا، أبو حامد الغزالي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1986، ص163.

[3] عبد الرحمان بدوي ، مؤلفات الغزالي ، مرجع سابق.

الثاني: في البرهان على أن الحق فيه مذهب أهل السلف.

الثالث: في فصول متفرقة من نفس الفن.

***- الرسالة القدسية في قواعد العقائد:** أوردها في كتاب الإحياء (488- 489هـ)

عقيدة أهل السنة: من قواعد العقائد في الإحياء.

***- فضائح الباطنية و فضائل المستظهرية و يسمي بالمستظهري:** 488هـ يرد فيه بتكليف من الخليفة المستظهر بالله على ما أسماه "مجموعة حيل الباطنية" و ادعاءات الفاطميين وزعمهم،(1) ويتحدث عن معتقداتهم في النبوات ويرد على فكرة "الإمام المعصوم" قصد إعطاء شرعية للخليفة المستظهر، وهو ما أكده الغزالي في قوله: «فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقا إلى أن اخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها و مد على طبقات الخلف ظلالها»(2).

***- فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة :** 497هـ تظهر فيه حركة تفكير الغزالي ورفضه التقليد المطلق، فيبين أن مخالفة الإمام الأشعري ليست كفرا و كذلك من خالف غيره في المذاهب.

كيمياء السعادة: (490-495 هـ) حسب ماسنيون هذا الكتاب ألفه الغزالي بالفارسية وله ترجمة عربية يتكلم فيه عن النفس و القلب و اللذة و السعادة.

المقصد الأسني في شرح أسماء اللّه الحسنى: بين(490-495هـ) كما يروي صاحبا الفلسفة العربية.

***- قواعد العقائد:** و هو المذكور في الجزء الأول من الإحياء (488-489هـ).

***- جواهر القرآن:** (495-498هـ) يتكلم فيه عن القرآن و علومه و أنواعها.

وكما نلاحظ أن مضمون هذه المؤلفات يغلب عليها المنهج الإيماني للدفاع عن ما كان يعتقد أنه الإسلام الصحيح، متأثرا بذلك بالمذهب الأشعري.

2- كتب المنطق:

---

(1) هونري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998ص275.

(2) أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص ص 2-3.

- مقاصد الفلاسفة:كتبه الغزالي أثناء تلقيه العلم وفي طور التـــدريس في بغـــداد، ألفـــه ســـنة (488هـــ- 1095م)حسب بروكلمن، تعرض فيـــه لآراء الفلاســـفة في المنطـــق والطبيعـــة الميثافيزيقا. ويمكن اعتباره مقدمة لكتاب تهافت الفلاسفة الذي قام فيه الغزالي بالرد على دعـــاوي الفلاسفة من دون التعرض لمسائلهم المنطقية، وقد لقي هذا الكتاب انتشارا وإقبالا كبيرا سواء لدى المسلمين أم لدى غيرهم وهو ما عبر عنه هنري كوربان في قوله:«و هو كتاب كان لـــه شـــان عجيب في الغرب....». [1]

- معيـــــــار العـــــــــــلم: وجد الغزالي نفسه محتاج إلى منهج عقلي و معيار فكري يدعم فيه الأصول الفقهية و التفكير الإيماني بعد أن تفهم المنطق في المقاصد، فقام بعـــزل المنطـــق عـــن الأبحاث الفلسفية وأقره علما معياريا ممزوجا ببعض الخصوصيات الإسلامية، فكتب كتاب سمـــاه "معيار العلم"، عرض فيه آراء منطقية مختلفة مع الميل إلى إيراد بعـــض المصـــطلحات و الأمثلـــة الإسلامية.وقد صرح الغزالي في عدة مناسبات بأنه كتب هذه المقالة المنطقية ليس بغرض منطقـــي محض، لكن في جزء منه لشرح وتوضيح المصطلح المستخدم من طرفه في كتاب التهافت، ومـــن جهة أخرى صرح أنه ككتاب موجه لتكملته بميزان العمل. [2]

- محـــك النظـــــــــر: سنة 487 هـــ ظهرت فيه الآراء المنطقية، لكن الغزالي طواها علـــى آراء إسلامية، قالبا المصطلحات و الأمثلة إلى مصطلحات و أمثلة أصولية تماما، رافقت أزمة الغزالي الشكية أزمة معرفية شعر الغزالي بتناقض، ووجد أن اعتناقا مزدوجا للفلسفة العقلية و الدين يؤدي بالفرد إلى الاضطراب المعرفي و النفساني، فقدم كتاب إسلامي الشكل و المبنى والمعنى هو:

- القسطاس المستقيم: و هو حسب بروكلمن من أواخر كتبه ألف سنة 497هـــ حسب عبـــد الرحمان بدوي.جعل الغزالي المنطق فيه مستمدا من منهج القرآن، ودليل آياته، حيث قام باستخراج القياس من القرآن مستخدما مصطلحات جديدة استمدها من العقيدة الإسلامية، حيث يـــرى أن أشكال القياس المعروفة هي موازين القرآن [3] كما تحدث عن فكرة الإمام المعصوم.ويتميز هـــذا

---

[1] هونري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ص 272.

[2] maurice bouygues ,essai de chronologie des œuvres dalgazali edite et mis a jour par michel allard imprimerie catholique beyrouth 1959p86

[3] أبو حامد الغزالي،القسطاس المستقيم، قدم له فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1959، ص43.

الكتاب بأسلوبه، حيث جاء في شكل حوار أو مناقشة كانت موجهة بشكل مباشر ضد مدرسة خاصة للفكر الإسلامي وهي الإسماعيلية.[1]

- **المستصفى في علم الأصول:** وضعه سنة (503هـ)، عمل فيه على مزج الاجتهاد بالمنطق، ظهرت آراؤه عقلية تستند على نسق قياسي واستدلالي، و مهد لهذا الكتاب بمقدمة منطقية عرض فيها قواعد المنطق و أبوابه قبل عرض الأصول، و شكل ذلك مدخلا لعلم الأصول الذي شرحه في بقية الكتاب بل لجميع العلوم قائلا: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلها، و من لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا».[2] وما يلاحظ على مؤلفات الغزالي هو التطور الذي طرأ عليها، من نقل لمنطق أرسطو عبر ابن سينا، إلى موفّق بين المنطق و العلوم الإسلامية، إلى محاولة جعل المنطق علما إسلاميا منهجا ومصطلحا وطبعه بسمات العقلية العربية الإسلامية .

رابعا:أثر العقيدة الإسلامية على توجهات الغزالي الفكرية :

إذا كان للعقيدة أثرها الكبير على تفكير الفيلسوف أو المفكر كما أشرنا سابقا، وكان الغزالي من أبرز المدافعين عن العقيدة الإسلامية، فما هو الأثر الذي تركته العقيدة الإسلامية عموما، والأشعرية خصوصا على توجهات الغزالي الفكرية؟

لقد بحث الغزالي عن الحقيقة، فدرس علم الكلام وطالع كتب المتقدمين في ذلك العلم وصنف فيه ما أراد، فكان حكمه على ذلك العلم« فصادفته علما وافيا بمقصوده، غير واف بمقصودي».[3] فما هو مقصود علم الكلام ؟وما هو مقصود الغزالي؟ إن مقصود علم الكلام هو حفظ عقائد أهل السنة على أهلها، وذب تشويش أهل البدعة عنها « فلقد ألقى الله سبحانه إلى عباده على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفة القران والأخبار» [4] ،فيأتي الشيطان فيلقي في وساوس المبتدعة، أمورا تخالف السنة تؤدي إلى تشويش عقيدة الحق على أهلها فأوجد الله طائفة المتكلمين لنصرة السنة والدفاع عن العقيدة. غير أن الغزالي أعتبر علم الكلام غير كاف، ومن هنا أراد طريقة لنفسه مخالفة

---

(1) Richard McCarty the just balance library of classical Arabic literature by twayne publishers 1980.p6.

(2) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، مرجع سابق، ص10.

(3) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق ، ص14.

(4) المصدر نفسه، ص14.

لما أرادها المتكلمون الذين « اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضـــطرهم إلى تسليمها، إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القران والأخبار» . [1] ومن هنا يرى الغزالي إن اهتمامهم كان منصبا على استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مســلماتهم «وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا ». [2]وهو ما جعل الغزالي ينصرف عن علم الكلام قائلا: « لم يكن الكلام في حقي كافيا ,ولا لدائي الذي كنت أشــكوه شافيا » [3].لقد أتجه علماء الكلام مع مرور الوقت إلى البحث عن حقائق الأمور، وخاضـــوا في البحث عن الجواهر والأعراض، مبتعدين عن الهدف الذي وجد لأجله علم الكلام وهو الدفاع عن السنة.وهوما يكشف عن الأثر الذي تركته العقيدة الإسلامية في فكر الغزالي، من خلال تخليه عن طريقة علم الكلام لأسباب عقدية، متمثلة في عدم قدرة هذا العلم عن الدفاع عن الســنة. وقــد تسبب ذلك في توجه الغزالي وجهة فكرية مغايرة نحو دراسة الفلسفة «بعد الفــراغ مــن علــم الكلام»، [4] فرجع الغزالي إلى علماء الإسلام فلم يجد « أحدا من علماء الإسلام صرفت عنايتــه وهمته إلى ذلك ». [5] وقد أطلع الغزالي على علوم الفلاسفة في أقل من ســنتين، وتوصــل إلى أن الفلاسفة أصناف، وعلومهم أقساما« وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم صفة الكفر والإلحــاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحــق والقرب منه ». [6] أما الصنف الأول فهم الدهريون، وهم طائفة جحدت الله وأنكرت وجــوده، فليس للعالم عندها من صانع مدبر، ويزعمون أن العالم وجد بنفسه.

الصنف الثاني الطبيعيون الذين طال بحثهم في الطبيعة، ورأوا الله في آياته، واعترفوا بوجوده، ولكن « هؤلاء لكثرة بحثهم في الطبيعة... ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب

---

[1]أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق ، ص15 .

[2] المصدر نفسه، ص15.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]المصدر نفسه، ص16.

[5] المصدر نفسه، ص17.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

...وهؤلاء أيضا زنادقة :لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر. وهؤلاء جحــدوا اليــوم الأخر، وان امنوا بالله وصفاته» .[1] .

الصنف الثالث الإلهيون :ويقدم الغزالي مــثلا بســقراط وأفلاطــون « أســتاذ أرســطوطاليس وأرسطوطاليس هو الذي رتب لهم المنطق ...فوجب تكفيرهم وتكفير متبعــيهم مــن المتفلســفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما».[2]

وبعد إن قسم الغزالي الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام، أنتقل إلى تقسيم علومهم فوجدها أقساما ستة :رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية.

أما العلوم الرياضية« فتتعلق بالحساب والهندسة وعلم هيأة العالم، وليس متعلق شيء منها بــالأمور الدينية نفيا أو إثباتا، بل هي أمور برهانيه لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها »،[3] ونفس الحكم يصدره الغزالي على العلوم المنطقية التي « لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا، بــل هــو النظر في طريقة الأدلة و المقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبــها، وشــروط الحــد الصحيح وكيفية ترتيبه. إن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصــديق وســبيل معرفتــه البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر».[4] ومن هنا ينفي الغزالي وجود علاقة بين وظيفة علم المنطق والدين الإسلامي تدفع إلى رفضه وإنكاره، بل على العكس من ذلك « إذا أنكر لم يحصــل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه ».[5] هــذه النظــرة إلى العلوم المنطقية هي التي دفعته إلى قبول المنطق وتوجيه تفكيره وجهة منطقية نحــو تــبني المنطــق وتوظيفه في مختلف العلوم الشرعية، من منطلق عدم تعارضه مع العقيدة الإسلامية وفســاد هــذه الأخيرة عند إنكار المنطق. أما القسم الثالث وهو الطبيعيات الذي « هو بحث عن عالم السماوات وكواكبها، وما تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب، ومن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن ...وذلك يضاهي بحث الطبيب عن جسم الإنسان وأعضائه»،[6] ثم بين حكمه

[1]أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق ، ص19-20.

[2] المصدر نفسه، ص20-21.

[3] المصدر نفسه، ص23.

[4] المصدر نفسه، ص26.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] المصدر نفسه، ص27.

في هذا العلم الذي كان كسابقيه، على أساس أن الدين لا ينكر علم الطب، وبالتالي فهو أيضا لا ينكر هذا العلم إلا في مسائل معينة أشار إليها في كتابه تهافت الفلاسفة«أحكام النجوم، الزجـــر، الكهانة، الفراسة، التعبير، الطلسمات، الحيل، الكيمياء» [1] .أما القسم الرابـــع وهـــو الإلهيـــات فيشتمل على « أكثر أغاليطهم» [2].وقد أرجع الغزالي ما غلطوا فيه إلى عشرين أصـــلا « يجـــب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر» [3] أما المسائل الثلاث الواجب تكفيرهم فيهـــا فهي « قولهم أن الأجساد لاتحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والعقوبات روحانية لا جسمانية»،[4] في حين أنها روحانية حسب الغزالي أيضا. أما الثانية فهي« أن الله تعالى يعلـــم الكليات دون الجزئيات وهذا أيضاكفر صريح» [5].والثالثة « هي قولهم بقدم العالم وأزليته» [6].ثم [6].ثم يعلن أخيرا بأن أحدا من المسلمين لم يذهب إلى شيء من هذه المسائل. وبالتـــالي فـــرفض الغزالي للعلوم الإلهية جاء أيضا من منطلق عقدي على أساس تعارض هذه العلوم مع قضايا دينيـــة تمس جوهر العقيدة الإسلامية أجمع عليها كافة المسلمين. أما العلوم السياسية فجميع كلامهم فيها حسب الغزالي يرجع إلى الحكم المصلحية، التي تتعلق بالأمور الدنيوية السلطانية. وأخـــيرا العلـــوم الخلقية التي « جميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقهـــا. وذكـــر أجناســـها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها ».[7]

ومن هنا يتبين لنا أن الغزالي لم يجد في الفلسفة التي تعتمد على العقـــل الطريـــق الأمثـــل للوصول إلى الحقيقة، الأمر الذي دفعه إلى التوجه توجها جديدا نحو البحث عن الحقيقة في مذهب آخر وهو مذهب التعليم، حيث « كانت قد نبغت نابغة التعليمية، وشاع بين الخلق تحديهم لمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ».[8]وقد زعمت التعليمية أنه لا بدأن يوجد في في كل زمان إمام معصوم يرجع إليه في كل ما يتعلق بأمور الدين، فيكون لديه حل لكل مشكلة،

---

[1] أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة، تقديم ماجد فخري ، دار المشرق، بيروت، ط3، (د-ت)، ص121.

[2] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق ، ص27.

[3] المصدر نفسه، ص 27.

[4] المصدر نفسه، ص28.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[7] المصدر نفسه، ص 29.

[8] المصدر نفسه، ص 34.

والصواب ما يفتي به، وهو مطلع على جميع ما في الشرائع من أسرار. ومن هنا اتفقوا على إبطـــال الرأي ودعوا إلى التعليم من الإمام المعصوم. وقد ألف الغزالي كتاب المستظهري في الرد عليهم تلبية لطلب الخليفة المستظهر بالله، ورغبة في دراسة ذلك المذهب من أجل كشف الحقيقة، فأخذ الغزالي في طلب كتب التعليمية وجمع مقالاتهم، وترتيب حججهم وشبهاتهم، وبعدها أظهر فسادها وقدم رأيه في هذا المذهب من خلال قوله: « والحاصل أنه لحاصل عند هؤلاء، ولا طائل لكلامهم » [1]

وفي قضية المعلم المعصوم رد الغزالي بقوله: « بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى معلم، وأنهلا بـــد وأن يكون المعلم معصوما، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد عليه السلام ». [2] وبالتالي فـــالغزالي يشاطرهم في فكرة الحاجة إلى معلم والى أن يكون معصوما، غير أن هذا المعلـــم المعصـــوم هـــو الرسول (ص).

وهنا يتجلى أثر العقيدة الإسلامية في توجه الغزالي الفكري، وابتعاده عن طريقة مذهب التعليمية، على أساس أن العقيدة الإسلامية أقرت بأن الرسول (ص)خير معلـــم يقتـــدى به،إضـــافة إلى أن «قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة». [3]

إن عدم اقتناع الغزالي بطريقة التعليمية، دفعه إلى التوجه إلى التصوف وهو ما عـــبر عنـــه بقوله: « ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت همتي على طريق الصوفية» [4] فأقبل علـــى هـــذه الطريقة التي تتم بعلم وعمل، موضحا هذه الطريقة بقوله: « قطع عقبات الـــنفس والـــتتره عـــن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعـــالى، وتحليتـــه بذكر الله تعالى ». [5] ثم طالع كتب المتصوفة، وتعرف على طريقة التصوف من الناحية العلميـــة، غير أنه لاحظ أن هناك الكثير من الأشياء لا يمكن الوصول إليها بالتعلم، بل بالدوق موضحا ذلك بأمثلة « كم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون صحيحا وشبعانا ...فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين أن يكـــون

(1) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق ، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 36 .

(3) المصدر نفسه، ص 38 .

(4) المصدر نفسه، ص 43 .

(5) المصدر نفسه، ص 43 .

حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا » [1].ومن هنا يصل الغزالي إلى أن الصوفية إنما هم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال. فكيف السبيل إلى معرفة التصوف كعمل وسلوك ؟ إن السبيل إلى ذلك هو قطع علاقته بالدنيا وهذا« بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى »، [2]ولكي يتحقق ذلك يتحتم عليه أن يعرض عن المال وعن الحياة والهروب من جميع ما يشغله، فصمم الغزالي على القيام بذلك، فزهد في الطعام والشراب « فكان لا ينساغ لي ثريد ولا ينهضم لي لقمة ». [3]وسافر إلى الشام وأقام بها سنتين قضاهما « في العزلة والخلوة لذكر الله تعالى، كما كنت حصلته من علم الصوفية »، [4] ثم رحل إلى بيت المقدس، ومنها إلى الحجاز حين« تحركت في داعية فريضة الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسول الله تعالى عليه السلام» [5].وقد استمر على هذه الحالة مدة عشر سنين لتنكشف له في نهاية المطاف أمورا عديدة، حيث تبين له أن « الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى، خاصة وأن سيرهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ...جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » [6].وهو ما يكشف عن أثر العقيدة الإسلامية في توجه الغزالي نحو التصوف باعتبار المتصوفة يتبعون طريق الله تعالى، ولأن جميع ما يقومون به مأخوذ من الرسول (ص).

ومن هنا نصل إلى أن الغزالي سلك العديد من الطرق من أجل الوصول إلى الحقيقة ليتبين له أخيرا أن طريقة الصوفية المتمثلة في الذوق أو الكشف هي أفضل وأسمى الطرق لبلوغ الحقيقة والسعادة.لكن إذا كان الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال الذي يمثل آخر مراحل تفكيره يفضل الذوق على العقل، فإننا نجده في كتبه السابقة خاصة كتاب الاقتصاد في الاعتقاد يسعى إلى المزاوجة بين النص والعقل، وهو منهج الأشعري. ففي هذا الكتاب يصرح الغزالي بأنه أشعري المعتقد، وأن مذهب الأشعري هو الممثل لمذهب أهل السنة والجماعة الذي يقوم على التوسط بين

[1]أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق ، ص ص 44-45 .

[2]المصدر نفسه ، ص 45 .

[3] المصدر نفسه، ص47.

[4] المصدر نفسه، ص49.

[5] المصدر نفسه، ص49.

[6] المصدر نفسه، ص ص49-50.

العقل والنقل (النص)وقد أعتمد الغزالي على هذا المنهج في دراسته لمختلف المسائل العقدية، والتي سنكتفي بذكر أهم المسائل ذات الصلة بموضوع البحث لأن المجال لا يتسع لذكرها جميعـــا. ولأن الهدف من ذكرها يتمثل في الكشف عن أثر العقيدة الأشعرية على تفكير الغزالي ومن تم التعـــرف على عقيدة الغزالي.

وأول هذه المسائل يتعلق بوجود الله، حيث قدم الغزالي براهين عدة على وجود الله شرعية وعقلية.

أ- البراهيـــن الشرعـــية: و هي مستمدة من كتاب الله وتتمثل في الآيات القرآنية الـــتي تثبـــت وجود إله خالق كقوله تعالى:« ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا، وجعل القمـــر فـــيهن نورا و جعل الشمس سراجا، والله أنبتكم من الأرض نباتا، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا[1]، وقوله أيضا: « أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه، أم نحن الخالقون ».[2] إن التأمل في مضمون هـــذه الآيات يكشف عن وجود صانع مدبر مبدع لهذا العالم، و عن عجائب خلقه الدالة على قدرتـــه، يقول الغزالي:«ليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكره مضمون هـــذه الآيات و أدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض و السماوات و بدائع فطرة الحيوان والنبات، أن هذا الأمر العجيب و الترتيب المحكم، لا يستغني عن صانع يدبره و فاعل يحكمه و يقدره، بـــل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره و مصرفة بمقتضى تدبيره». [3]وهذا التدبير لا يمكن أن يكون مصدره المادة الميتة التي لا شعور فيها ولا إدراك، فهذا التدبير وهذا التصـــريف وهذا التسخير لا يصدر إلا عن عالم واسع العلم حكيم بالغ الحكمة قدير تام القـــدرة وهـــو الله تعالى. [4]

ب- البـــراهين العقـــلية: إذا كان في فطرة الإنسان و شواهد القرآن ما يغني عن إقامة الـــدليل على وجود الله، فإن الغزالي مع ذلك يقدم براهين عقلية تثبت وجود الله و أول هذه البراهين:

---

[1] سورة نوح ، الاية15-16.

[2] سورة الواقعة، الآية 58-59.

[3] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المكتبة القيمة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، (د-ت)، ص95.

[4] أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، دار المعارف، مصر، ط 1، 1964، ص32.

1- دليـــل الحـــدوث: الذي يرتكز على قانون السببية، وهو أن الحادث لا يستغني في حدوثـــه عن سبب يحدثه، والعالم حادث، فإذن لا يستغني في حدوثه عن سبب.[1] ومن تم استخدم الغزالي إثبات حدوث العالم كدليل لإثبات أن العالم مخلوق وله خالق، فإذا ثبت أن الأجسام المحدثة وكل محدث فله محدث، فالأجسام مفتقرة إلى محدث، فكان الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى هو النظر في أفعاله«إذا عرفت أنك حادث، والحادث لا يستغني عن محدث فقد حصل لك البرهـــان علـــى الإيمان بالله وما قرب إلى العقل من هاتين المعرفتين أعني أنك حـــادث وأن الحـــادث لا يحـــدث بنفسه». [2]

2- دليـــل الجـــواز و الإمكـــان: يرى الغزالي أن العالم جائز، و الجائز محـــدث مخلـــوق، وأن بديهية العقل تقتضي أن يكون له محدث، أي فاعل فيستدل على أن لهذا العالم موجـــدا، واجـــب الوجود. ومن هنا لا بد من واجب الوجود لمسايرة هذا العالم ممكن الوجود، إن العالم بجميع ما فيه جائز وممكن أن يكون على مقابل ما هو عليه من حيث الحجم والشكل أو عدد الأجسام أو اتجاه الحركة إلى غير ذلك، إذا لا بد لكل حادث من محدث أحدثه، وهذا المحدث هو الله تعالى خـــالق هذا العالم بكل ما فيه من حوادث. [3]

3 - دليـــل الغـــائية: يستدل الغزالي على وجود لله بالاستناد إلى فكرة الغائية الذي يستبعد فكرة المصادفة، إن هذا العالم يدل على العناية والغائية والقول بهذا المبدأ يؤدي بالضـــرورة إلى التســـليم بوجود الله تعالى. ويسند هذا الدليل لما نراه في هذا العالم من تناسق و انسجام، ومن تدبير محكم، وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة، وترابط بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته، فهذا العالم المادي لا بد من أن يكون مخلوقا محدثا، وهو مند أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة ليس المصادفة فيها مكان[4]، وذلك لأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها، ومن تفكر في بدائع الآيات الســـماوية والأرضية وفي نفسه، استدل على قدرة هذا الخالق و على جلاله وقدرته وعلمه ونفـــوذ مشـــيئته

---

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص95.

(2) أبو حامد الغزالي، المضنون الكبير به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص344.

(3) رباب عبده سليمان أحمد، أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005ص96.

(4) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، مرجع سابق، ص39.

وإتقان حكمته في بريته[1]. إن تأمل الإنسان هذا النظام المحكم والترتيب المنظم ومعادلـــة بعـــض القوى لبعض، ويف خلقت اليد للبطش، واللسان للكلام والحدقة للرؤية علم أن ذلك دال على أن لهذا الصنع العجيب والأمر الغريب مدبرا دبره وعليما أتقنه هو الله تعالى.[2]

أما المسألة الثانية فتتعلق بالتوحيـــــــد:الذي يعتبر من أهم المسائل العقديـــة، باعتبـــار الوحدانية من الصفات الجوهرية المميزة لله، و هي القضية الأساسية التي جاءته بها الأديان السماوية و أكدت عليها.[3]وقد دعا الدين الإسلامي إلى الإقرار بوجوده تعالى، و أنه الخالق لكل شـــيء، وأنه واحد لا شريك له، المالك لكل مخلوق الموجد لكل شيء من العدم[4] كما احتل هذا المبـــدأ محور الاهتمام لدى المتكلمين و الفرق الكلامية حيث جعلته المعتزلة الأصل الأول مـــن أصـــولها الخمسة، كما أن أهل السنة والجماعة أجمعوا على أن صانع وخالق العالم واحد،[5] ومادام الغزالي من أشهر ممثلي أهل السنة والجماعة الأشعرية،فقد اهتم بهذا المبدأ في كتابه الاقتصاد في الاعتقـــاد حيث تحدث عن أربعة أقطاب، أولها النظر في ذات الله حيث يقول:«و أما الأقطـــاب المقصـــودة فأربعة وجملتها مقصودة على النظر في الله تعالى فإننا إذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث أنـــه عالم وجسم وأرض بل من حيث أنه صنع الله سبحانه...فلا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى و في صفاته سبحانه و في أفعاله عز وجل وفي رسول الله (ص) و ما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى»[6]. لقد قام الغـــزالي بتفســـير سورة الإخلاص التي تعدل ثلثا القرآن و التي تشتمل على واحد مـــن ثلاثـــة و هـــو معرفـــة الله وتوحيده وتقديسه،[7] فالله تعالى إله واحد فرد "الله الصمد" الصمد أي الغني المحتاج إليه غـــيره، وهذا دليل على أن الله تعالى، إحدى الذات وواحد لأنه لو كان له شريك في ملكـــه لمـــا كـــان

---

[1] أبو حامد الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكرللطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص46.

[2] أبو حامد الغزالي، معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص55.

[3] رباب عبده سليمان أحمد، المرجع السابق، ص 109 .

[4] أبو الوفاء التفتزاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د-ت)، ص98.

[5] عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.ص333 .

[6] أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص85.

[7] أبو حامد الغزالي، جواهر القران، دار إحياء العلوم، بيروت، ط3، 1990، ص78.

صمدا، غنيا، يحتاج إليه غيره، بل كان هو أيضا يحتاج إلى شريكه في المشاركة والتثنية، ولو كـــان له أجزاء تركيب لما كان صمدا يحتاج إليه غيره، بل هو محتاج في قوامه إلى أجزاء تركيبه وحـــده.[1] وفي توضيح لمعنى الوحدانية يقول الغزالي:«ليس في الوجود إلا الله، و أن كل شيء هالـــك إلا وجهه، لأنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلا و أبدا، إذ لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه...». [2] كما اهتم الغزالي بإثبات وحدانية الله حيث يقول:«إن قولك لا إلـــه إلا الله يشعر بالتوحيد الحقيقي، ومعنى الوحدانية في الذات والربية حقيقي في حق الله عز وجل إذ لا شريك له ولا أحد معه في فعله أصلا كما لا شريك للقلم مع الكاتب في استحقاق المحمدة عند حسن الخط فهو تبارك وتعالى المستوجب الحمد وحده»[3] ، و لإثبات وحدانية الله قدم الغـــزالي العديد من الأدلة العقلية منها:

أ- **خالق العالم واحـــد غيـــر متكثـــــر:** فرق الغزالي بين الواحد والأحد، فالواحد عند الغزالي هو الذي يمتنع مفهومه عن وقوع الشركة فيه، و الأحد هو الذي لا تركيب فيه و لا جزء له بوجه من الوجوه ، أي هو الذي لا يتجزأ و لا يتثنى و بذلك فالواحد هو نفي للشرك والمثل والأحد نفي الكثرة في ذاته، وبالتالي فموجد العالم واحد غير متعدد، لأنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحـــد منهما واجب الوجود. كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة فلا يكون للعالم إلا رب واحد هو مبدع الكل و يتعلق به الكل، تعلق الوجود والبقاء.

ب- **دليـــل التمـــانع أو التغـــالب:** و هو مستمد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى:«لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا». [4] يقول الغزالي:«إنه لو كان اثنين و أراد أحدهما أمرا، فالثاني إن كان كان مضطرا إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا و لم يكن إلها قادرا، وإن كان قادرا على مخالفته و مدافعته كان الثاني قويا قاهرا، و الأول ضعيفا قاصرا و لم يكن إلها قادرا». [5] ومن تم لا

---

[1] أبو حامد الغزالي،المضنون الكبير به على غير أهله، مرجع سابق، ص339.

[2] أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص276 .

[3] أبو حامد الغزالي، المضنون الكبير به على غير أهله، مرجع سابق، ص339 .

[4] سورة الأنبياء، الاية22.

[5] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص97.

لا بد من الاعتراف بوجود إله واحد لا شريك له خلق العالم بإرادته وحكمته ولوكان مع الله آلهة أخرى لحدث الفساد و احتل النظام «فإن اجتماع المدبرين سبب إفساد التدبير».[1]

أما المسألة الثالثة فتخص التحـسيـن و التقبيـح (العقل و النقل):التي تعتبر مـن أقـدم المسائل في تاريخ الفكر الإسلامي، تعرض لها علماء الكلام و الفلاسفة، ويمكن حصر وجهـات نظر علماء الكلام في ثلاثة اتجاهات رئيسية: اتجـاه أول: يقرر أصحابه أن العقل يتقدم الشـرع وهو اتجاه المعتزلة أما الاتجـاه الثـاني: فيرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحدها و لا يجعلـون للعقل مدخلا فيما جاء به الشرع و يمثل هذا الاتجاه الحشوية والظاهرية الذين يتمسكون بحرفيـة النص دون تأويل وإعمال للفكر.[2] وفي مقابل الاتجاهين السابقين تأتي الأشعرية بموقفها الوسطي، حيث اتخذت طريقا وسطا فجعلت الشرع متقدما على العقل، لكنهم مع ذلك جعلـوا للعقـل مدخلا في فهم الشرع.[3] وما يهمنا هو موقف الغزالي من هذه المشكلة؟.

قبل تحديد موقفه، حدد الغزالي مختلف وجهات النظر من هذه المسألة وحصرها في خمس مواقـف أو فرق حيث يقول:«بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر والخائضـون فيـه تحزبوا إلى فرط تجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط تجريد النظر إلى المعقول، و إلى متوسط طمـع في الجمع والتلفيق، والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا، والمنقول تابعا، فلـم تشـتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلا والمعقول تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلا وسعى في التأليف والتوفيق بينهما فهم إذن خمس فرق»[4]. ومـن خلال هذا النص يتضح لنا أن الغزالي اتخذ موقفا نقديا معارضا لكل من طريقة الظاهريـة الـتي بالغت في اهتمامها بظاهر النصوص دون إمعان النظر والتي أوقعتها في التشبيه، وكذلك طريقـة المعتزلة الذين أفرطوا في استعمال العقل وهو ما أوقعهم في معارضة النصوص القطعيـة الصـريحة، وهو ما دفعه إلى اتخاذ موقفا وسطيا يجمع بين المعقول و المنقول ويجعل كل منهما أصلا، ويندرج هذا الموقف ضمن الفرقة المحقة التي يعرفها الغزالي بقوله:«هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحـث

---

[1] أبو حامد الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص314.

[2] كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط1، 1990، ص173 .

[3] المرجع نفسه، ص174. وأيضا التفتزاني علم الكلام وبعض مشكلاته، ص154 .

[4] أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، قرأه وعلق عليه محمود بيجو، ط1، 1993، ص15.

عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع ولو لا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي و المتنبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل». [1] وبذلك أنكر الغزالي وجود أي تعارض بين العقل والنقل، بل هناك علاقة تكامل بينهما، على أساس أن كل منهما في حاجة للآخر و لا يمكنه الاستغناء عنه «فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان فلا فرق بينه و بين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور». [2] كل ذلك يؤكد العلاقة التكاملية بينهما «فالعقل كالسراج و الشرع كالزيت الذي يمده، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت». [3]

وتتمثل المسألة الرابعة في السببية: حيث كان مبدأ السببية من المقدمات الأولية في الفلسفة الأرسطية، [4] و من تم اعتبروا الاقتران الذي نشأ بين هذه الظواهر الطبيعية كسقوط المطر ووجود السحب إلخ اقترانا ضروريا، غير أن الغزالي الذي سار على منهج كبار الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري و الباقلاني [5] وجه إليه ضربته القاضية و أحل فكرة العادة مكانه [6]، "إن الله مريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده و هو مدبر للحادثات، فلا يجري في الملك والملكوت قليل أو كثير إلا بقضائه وقدره، [7] لذلك فإرادة الله مطلقة لا حد ولا قيد لها و هو السبب الأول و الوحيد لكل شيء يحدث العالم بإرادته و يبطله بإرادته، [8] أما قوة مبدأ السببية فمحدودة و لا تعمل وحدها بل تحتاج إلى عون الله لذلك أنكر الغزالي التلازم الضروري بين الأسباب و المسببات الطبيعية قائلا:«الاقتران بين ما يعتقد مسببا ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، و لا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر و لا نفيه

---

[1] أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، قرأه وعلق عليه محمود بيجو، ط1، 1993، ص19.

[2] أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص72.

[3] أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988 ص73 .

[4] جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص45.

[5] عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية، دار المعارف، الإسكندرية، ط 6 ، 1993، ص123 .

[6] جلال محمد موسى، المرجع السابق، ص45.

[7] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص82 .

[8] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط3، 1995، ص375 .

متضمن لنفي الآخر، فليس ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر و لا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار...» [1]

وبذلك أنكر الغزالي الاقتران السببي بين الظواهر وأرجع هذا الاقتران إلى تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، فمثلا الشبع عند الأكل لا يجعل من الأكل سببا للشبع إذ في المقدور خلق الشبع دون الأكل» [2] ، و كذلك الحال بالنسبة لاحتراق القطن عند ملاقاته النار حيث يرجعه أنصار السببية من الفلاسفة إلى النار، غير أن الغزالي يرفض هذا قائلا:«إن فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فأما النار و هي جماد فلا فعل لها».[3]

أما عن أدلة هؤلاء فهي بدورها مرفوضة و غير كافية يقول:«ليس له دليل إلا مشاهدة الاحتراق عند ملاقات النار، و المشاهدة تدل على الحصول عنده و لا تدل على الحصول به، و أنه لا علة سواه» .[4] ولو بحثنا عن الأسباب التي حملت الغزالي على إنكار مبدأ السببية ونزاعه المستمر مع الفلاسفة في هذه المسألة لوجدنا الجواب صريحا في قول الغزالي:«إنما يلزم النزاع في الأول من حيث أنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا، وإحياء الموتى، وشق القمر...» [5] ، وبالتالي فالسبب الرئيسي في رفضه للسببية يرجع في النهاية إلى رغبته في ترك باب المعجزات مفتوحا. [6] كما أنه في سبيل الدفاع عن العقيدة الدينية، لأن القول أن الطبيعة تعمل بنفسها على وفق نضام ثابت مضاد للقول أن الله قادر على كل شيء وكان رفض الغزالي للسببية وقوله بالعادة في نظر البعض إيغال في مجال اللامعقول،[7] وهو ما دفع الفيلسوف "ابن رشد" إلى رفضها والتصدي لها ومناقشة الغزالي بقوله إن إنكار الأسباب الفاعلة في الطبيعة إنكار للبديهيات لأن للأشياء ذوات و صفات خاصة تقتضي أفعالا معينة.

---

[1] أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص195 .

[2] أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص195 .

[3] المصدر نفسه، ص196.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، ص 192.

[6] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ص 377-378 .

[7] عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية، مرجع سابق، ص129.

وتعتبر الإمامة المسألة الخامسة: حيث ذهبت الإمامية إلى القول بوجوب الإمامة (إمامة علي)، وأن الرسول (ص) قد نص على إمامة علي، ثم أنه عليه السلام نص على إمامة الحسن والحسين والحسين نص على إمامة ولده علي زين العابدين، وهكذا إماما بعد إمام ينص المتقدم عنهم على المتأخرين، واتفقوا على أنه لابد في كل عصر من إمام معصوم و أن الإمامة لا تكون إلا بالنص والتعيين فما موقف الغزالي يا ترى؟

إن الغزالي يرفض نظرية الإمامة التي تنص على أن الإمام بعد النبي هو علي رضي الله عنه «إذ لم يكن نص رسول الله (ص) على إمام أصلا »،[1] حيث قام بتفنيد التهم لاسيما النصوص والأخبار التي يعتمدون عليها، والتي يدعون بأنها أخبار متواترة عن الرسول (ص) و أنها تجري في الوضوح مجرى الخبر المتواتر في بعثته ودعوته وتحديه بالنبوة وشرعه الصلوات الخمس الحج والصوم وسائر الوقائع المستفيضة. [2] في حين أنها في الحقيقة مجرد أخبار آحاد لا تواتر «و قول الآحاد لا يورث إلا الظن»[3] ،كما أنكر الغزالي قول الباطنية بعصمة الإمام من الخطأ (الإمام المعصوم)، لأن هذه الفكرة لا تستند إلى أي دليل يفيد اليقين، سواء كان عقليا أو خبرا متواترا حيث يقول: «فنقول لهم: و بماذا عرفتم صحة كونه معصوما ووجب عصمته؟ أبضرورة العقل أو بنظر أو سماع خبر متواتر عن رسول اله (ص) يورث العلم الضروري؟ و لا سبيل إلى دعوى الضرورة، ولا إلى دعوى الخبر المتواتر المفيد للعلم الضروري».[4] إن هذه العصمة غير معروفة بضرورة العقل أي ليست بديهية عقلية، كما أنها غير معروفة بالتواتر ولا بالنظر العقلي الذي يعترفون به، أما الادعاء أنهم عرفوه من إمامهم فإنه غير مقبول إذ كيف يصدقونه وليس لهم دليل سابق على عصمته؟ وكيف يجوز أن تعرف إمامته و عصمته بمجرد قوله؟ [5] وإذا ثبت بطلان العصمة فقدت الثقة في الإمام و التعلم منه لأن الإمام «لا يولد عالما و لا يوحى إليه ولكنه متعلم».[6] غير أن الغزالي رغم رفضه القول بعصمة الإمام، إلا أنه لا ينكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد ودفع

---

[1] أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، مصدر سابق، ص103 .

[2] المصدر نفسه، ص 133.

[3] المصدر نفسه، ص 135.

[4] المصدر نفسه، ص 142.

[5] المصدر نفسه، ص 142.

[6] المصدر نفسه، ص 142.

المضار في الدنيا على أساس أن الإمام: « خليفة الله على الخلق، وأن طاعته على كافة الخلق فرض»، [1] «و أن الدنيا و الأمن على الأنفس و الأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع».[2] وفي حالة تعطل الإمامة أو غياب السلطان أو الإمام لن يتفرغ أحد للعبادة، والأكثرون يهلكون تحت ضلال السيوف، «لهذا قيل الدين والسلطان توأمان».[3] والإمامة حسب الغزالي لا تنعقد بالنص، و إنما بالبيعة و الاختيار «فلم يكن أبو بكر إماما إلا بالاختيار والبيعة»، [4] ولها شروط بعضها غريزية (خلقية) وهي البلوغ ،العقل، الحرية، الذكورية، النسب القرشي لقوله (ص) «الأئمة من قريش» سلامة حاسة السمع والبصر و بعضها الآخر مكتسبة وهي النجدة الكفاية و العلم والورع[5] ،ومن تم فالإمام الحق بعد رسول الله (ص) أبو بكر ثم عثمان علي رضي الله عنه. [6]

إضافة إلى المسائل السابقة تطرق الغزالي إلى بعض المسائل المتعلقة بالسمعيات، منها مسألة عذاب القبر: ذهب الغزالي إلى القول بأنه من الواجب علينا التصديق بكل ما جاء به الشرع«فنؤمن بعذاب القبر وأنه حق وحكمه عدل على الجسم والروح على ما يشاء»[7]وقد استدل الغزالي على عذاب القبر بما ورد في الشرع من آيات كقوله تعالى:«النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم القيامة و يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب»[8] «و قد اشتهر عن الرسول (ص) و السلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر»[9].

إلى جانب مسألة نصب الميزان: حيث أعتبر الغزالي الميزان حق لقوله تعالى:«و نضع الموازين القسط ليوم القيامة»[10] و قوله أيضا:«فمن ثقلت موازينه فأولئك هو المفلحون، و من خفت

---

(1)أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، مصدر سابق، ص 169.

(2) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص201 .

(3) المصدر نفسه، ص201 .

(4)أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص103.

(5) أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، مصدر سابق، ص181.

(6) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص103 .

(7)المصدر نفسه، ص83.

(8)سورة غافر، الاية46 .

(9)أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص103 .

(10) سورة الأنبياء الاية47.

موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون» [1] لذلك ينبغي أن نؤمن بـــالميزان ذي الكفتين الذي توزن فيه الأعمال بقدرة الله تعالى، فيعرف كل واحد مقدار خيره وشـــره بقـــول الغزالي:«و توضع صحائف الحسنات في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتهـــا عنـــد الله بفضل اله و تطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميـــزان بعـــدل الله».[2]و هو ما يبين أن الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزنا حسب درجـــات الأعمـــال فتصير مقادير أعمال معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو و تضعيف الثواب. [3]

كما أن الصراط حق و«هو الجسر ممدود على متن جهنم أحد مـــن الســـيف وأدق مـــن الشعرة تزل عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فتهوي بهم إلى النار، وتثبت عليه أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلى دار القرار». [4]

وقد استند الغزالي إلى قوله تعالى:«فأهدوهم إلى صراط الجحيم، وقفوهم إنهم مسئولون»، [5] وهو وهو ما يستوجب التصديق به على أساس أن القادر على أن يطير الطير في الهواء، قادر علـــى أن يسير الإنسان على الصراط . [6]

أما الجنة و النار: فيعتبرهما الغزالي حق و هما مخلوقتان و الدليل على أن الجنة مخلوقة للمؤمن قولـــه تعالى:«و سارعوا إلى مغفرة من ربكم و جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ....» [7]

[7] فقوله تعالى "أعدت" دليل على أنها مخلوقة.

وما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا الفصل، أن للجانب العقدي أثر كبير على حيـــاة الغزالي وتفكيره، وهو ما تجلى من خلال أعمال الغزالي الكثيرة وفي مختلف التخصصـــات، والـــتي حاول من خلالها الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإعادة إحياء علومها، وتوظيفه لمصـــطلحاتها في

---

[1] سورة المؤمنون، الآية 102-103.

[2] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص83.

[3] المصدر نفسه، ص 103.

[4] المصدر نفسه، ص 103.

[5] سورة الصافات الآية 23-24 .

[6] أبو حامد الغزالي، المصدر السابق، ص103 .

[7] سورة آل عمران،الآية 133.

العلوم مثلما هو الحال بالنسبة للمنطق كما سنرى في الفصلين القادمين.كل ذلـــك مكنـــه مـــن الحصول على عدة ألقاب تشريفية، أشهرها حجة الإسلام لدفاعه عن العقيدة الإسلامية.

الفصل الثاني: تطور المصطلح المنطقي وانتقاله للعالم الإسلامي:

أولا:مفهوم المصطلح وأهميته

ثانيا:نشأة المصطلح المنطقي عند اليونان.

ثالثا:المصطلح المنطقي في العالم الإسلامي.

رابعا:موقف المسلمين من المصطلح المنطقي.

تمهيـــــد:

إن التقدم في المعرفة البشرية يعتمد على توثيق المعلومات وتبادلها، واستخدامها لمصطلحات تعبر عنها، غير أن تطور المعارف الإنسانية بهذا الشكل السريع أدى إلى صعوبة إيجاد مصطلحات كافية، ومن هنا وجب توحيد المبادئ التي تتحكم في إيجاد المفاهيم ووضع المصطلحات المقابلة لها، وهنا نشأ علم المصطلح الحديث في القرن العشرين الذي يهتم بدراسة المصطلحات. فماذا نعني بكلمة مصطلح؟ وعلى أي أساس نحدده لغويا أم اصطلاحيا؟ وهل هناك فرق بين مصطلح واصطلاح؟ و كيف نشأ المصطلح المنطقي عند اليونان؟وكيف تعرف المسلمون عليه؟وهل كانت لهم إسهامات ودور في وضع هذه المصطلحات؟ وما موقفهم من المصطلح المنطقي هل أيدوا استعماله أم اتخذوا موقفا معارضا له؟

أولا: مفهوم المصطلح وأهميته:

قبل التعرض لمفهوم المصطلح يجدر بنا الإشارة أولا إلى قضية تتعلق بالخلاف حول التسمية الأنسب هل نقول مصطلح أم اصطلاح؟ هل هناك فرق بينهما؟ أم أن معناهما واحد؟ إن كلمة اصطلاح تختلف عن كلمة مصطلح، والأصح في نظر البعض كلمة اصطلاح للأسباب التالية:

- أن العرب القدامى استعملوا لفظ اصطلاح فقط.
- لفظ مصطلح غير فصيح لمخالفة اللغة العربية.
- أن المعاجم العربية التراثية لم تسجل لفظ مصطلح وإنما نجد فيها لفظ اصطلاح فقط.

لكن البحث المتأني يكشف أن كلمة مصطلح واصطلاح مترادفتان في اللغة العربية، وهما مشتقتان من "أصطلح" وجدره صلح بمعنى اتفق لأن المصطلح والاصطلاح يدل على اتفاق أصحاب تخصص ما على استخدامه للتعبير عن مفهوم علمي محدد، وما يثبت ذلك اشتمال المؤلفات العربية التراثية على لفظي مصطلح و اصطلاح بوصفهما مترادفين.

فعلماء الحديث كانوا أول من استخدم لفظ مصطلح في مؤلفاتهم، وقد ظهر لفظ مصطلح في عناوين بعض مؤلفات علماء الحديث مثل "الألفية" في مصطلح الحديث للزين العراقي (زين الدين عبد الرحيم بن الحسين المتوفى سنة 806 هـــ)، و كتاب "نخبة الفكر " في مصطلح أهل الأثر (للحافظ بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 825 هـــ)، واستخدم ابن خلدون (1332-1406م) لفظ مصطلح في المقدمة في الفصل الواحد والخمسون في تفسير الذوق في مصطلح أهل

البيان، وفي القرن الثاني عشر الهجري استعمل محمد التهانوي لفظي اصطلاح و مصطلح بوصفهما مترادفين في مقدمة كتابه المشهور "كشاف اصطلاحات العلوم".و من هنا نصل إلى نتيجة وهي أن المؤلفين العرب استعملوا لفظي مصطلح و اصطلاح بوصفهما مترادفين.[1]

1 - مفهوم المصطلح:

أ– المفهـــــــــوم اللغـــــوي: مصدر ميمي من الفعل أصطلح،[2] و جدر اللفظ (مصطلح) من صلح صلاحا و صلوحا زال عنه الفساد. [3]و اصطلح القوم، زال ما بينهم من خلاف . وأصطلح القوم على أمر ، تعارفوا عليه و اتفقوا . والاصطلاح ، مصدر صلح ، والاصطلاح، اتفاق طائفة على شيء مخصوص، و لكل علم اصطلاحاته[4].و جدر اللفظة له دلالة حسية عند العربي تشير إلى المواجهة للفساد والانحلال أي التنبت ، ومن التنبت تتشعب معاني الخصب والحياة و الاستمرار و البقاء، ثم أخذت اللفظة مجراها في الاشتقاق فأضحت "الاصطلاح" من افتعال وزنا،ووزن إفتعال يحمل في دلالته معنى تدخل الإنسان ومهارته العقلية في الفعل إذ يقال اصطناع, اقتسام[5].

وفي اللغـــات الأوروبية: نجد ما يقابله مثل كلمة terme في الفرنسية وterm في الانجليزية وtermino في الإيطالية وهي مأخوذة من الكلمة اللاتينية[6] terminus.

ب-المفهـــــوم الاصطلاحي: يعد تعريف الجرجاني من أشهر التعريفات التي قدمت للمصطلح حيث يعرفه بقوله: «عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول ».[7] غير أن ما يلاحظ على تعريف الجرجاني أنه يحصر نشأة المصطلح في الاتفاق، إلا أن إيجاد المصطلح لا يحتاج بالضرورة إلى الإجماع و اتفاق، فقد يبتكره الشخص بمفرده ثم يأخذ به الآخرون، لذلك فالاتفاق قد يكون لاحقا لوضع المصطلح.

---

[1] علي القاسمي،علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،2008،ص566.

[2] يوسف وغليسي،إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1، 2008،ص21.

[3] المعجم الوسيط،ج1، مرجع سابق ،ص539.

[4] المعجم الوسيط،ج1، مرجع سابق، ص540.

[5] رفيق العجم،ضمن مقدمة كتاب ،كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ج1،مكتبة لبنان ناشرون،ط 1، 1996، ص11.

[6]يوسف وغليسي،إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد،مرجع سابق ،ص22.

[7]علي بن محمد الشريف الجرجاني،التعريفات،مكتبة لبنان،بيروت،طبعة جديدة،1985،ص28.

والنتيجة التي نصل إليها أن المصطلح هو عبارة عن كلمة أو حد لها معنى معين مرتبط بتخصص بفن أو بعلم محددين[1].وعلى هذا الأساس فان المقصود بالمصطلح المنطقي : مجموع الحدود والمصطلحات المستخدمة والمتفق عليها في علم المنطق.

2-أهميـــة المصطـــلـــح: لابد من الاعتراف بعد أن قطعت المعرفة الإنسانية في المجالين العلمي والفلسفي شوطا بعيدا بأهمية المصطلح عموما و المصطلح الفلسفي خصوصا[2]، فالمصطلح على حد تعبير الخوارزمي مفتاح العلوم. وقد قيل إن فهم المصطلح نصف العلم، على أساس أن المصطلح هو لفظ يعبر عن مفهوم ، و مجموع المفاهيم يشكل معرفة . و ازدادت أهمية المصطلح في عصرنا الحاضر الذي يوصف بأنه مجتمع المعرفة والمعلومات وهو ما جعل الشبكة العالمية للمصطلحات في فيينا تتخذ شعار "لا معرفة بلا مصطلح" . وقد أدرك العرب قديما أهمية المصطلح و دوره في تحصيل العلوم، و هو ما بينه التهانوي في مقدمة كتابه المشهور "كشاف اصطلاحات الفنون" الذي جمع فيه أهم المصطلحات المتداولة في عصره فقال :«إن أكثر ما يحتاج به في تحصيل العلوم المدونة و الفنون المروجة إلى الأساتذة هو اشتباه الاصطلاح، فإن لكل علم اصطلاحا به إذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه إلى الاهتداء إليه سبيلا ».[3] و تكمن أهمية استخدام المصطلحات في التخصص الدقيق ، فعن طريقه يمكن تحديد التعريفات المطلوبة[4]. كما لا تخفى أهمية المصطلح في عملية التفاهم، حيث أنه إذا أريد أن يكون ثمة تفاهم، فلابد من أن يكون هناك اصطلاح عام على الألفاظ المستخدمة على الأقل بين اثنين من الفلاسفة،وإلا فإن في ذلك إضرارا بالغا وإضاعة لمجهود كبير.[5] كما تكمن أهمية المصطلح المنطقي في توفير الجهد وربح الوقت « لأن لأن المؤلف العربي الذي يريد أن يكتب في الفلسفة عليه أن يصرف وقتا طويلا في المراجعة والبحث، ولكنه برجوعه إلى هذا المصطلح يسهل عليه كل شيء وكل طريق يفيد في اقتصاد

---

[1]le grand dictionnaire encyclopédique de la langue française ,sous la direction dhelene plaziat et de Brigitte matron ,Edition de la connaissance ,France,1996,p1058.

[2]إبراهيم مصطفى إبراهيم,إشكالية المصطلح الفلسفي،ضمن كتاب قضايا فلسفية منشأة المعارف،مصر،1998،ص172.

[3]التهانوي،كشاف اصطلاحات الفنونج1،مرجع سابق،ص10.

[4]إبراهيم مصطفى إبراهيم،إشكالية المصطلح الفلسفي ،مرجع سابق،ص177.

[5]عبد الرحمان بدوي،خريف الفكر اليوناني،دار القلم ،بيروت،ط5، 1979، ص154.

الوقت يفيد في إحياء التمدن».[1] و ما يؤكد أهمية المصطلح كونه مظهرا من مظاهر التقدم الحضاري، حيث أن تطور العرب حضاريا يعمل على إغناء مفردات العربية والأسماء والمصطلحات، في حين أن تخلفهم واضمحلال حضارتهم ترتب عنه جمود الألفاظ و المصطلحات . وهو ما أكده ابن خلدون في مقدمته قائلا:«أعتبر ما قررناه بحال بغداد و قرطبة و القيروان و البصرة والكوفة لما كثر عمرانها صدر الإسلام و استوت فيها الحضارة،كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون حتى أربو على المتقدمين وفاتوا المتأخرين ولما تناقص عمرانها ... انطوى ذلك البساط بما عليه جملة وفقد العلم بها والتعليم وانتقل إلى غيرها من الأمصار».[2]

3- شروط وضع المصطلح:

إن وضع المصطلح مرتبط بجملة من الشروط يمكن تلخيصها فيما يلي:

1-أن يتم وضع هذا المصطلح من طرف جماعة من أهل فن أو علم،وأن يقره فريق من العلماء من أهل ذلك العلم ليصبح مقبولا كمصطلح قبولا عاما ، أما إذا قام بوضعه فرد فلا يصير هذا مصطلح علم، بل مصطلح شخص.

2-وجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

3-أن يخرج اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى جديد(اصطلاحي)

4-أن يتعلق معناه الجديد بموضوع العلم الموضوع هو فيه، وبالتالي ينبغي أن يحصر استعمال المصطلح داخل هذا العلم.[3] لأن معنى المصطلح يختلف من علم إلى علم آخر فمثلا مصطلح الموضوع تعني في المنطق ما عليه الحمل، في حين يعني في علم الحديث القول المكذوب المنسوب إلى قائله زورا .

4- أركـــــان المصطـــلــح: للمصطلح عدة أركان أهمها :

---

(1) لويس ماسينيون،محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تصدير إبراهيم مدكور،المعهد العلمي الفرنسي للآثار،القاهرة، ص8.

(2) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص434.

(3) علي جمعة محمد، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996، ص19.

أ-المفهـــــوم: وهو الركن الأساسي من أركان المصطلح.والمقصود به التمثيل العقلي أو الصورة الذهنية للشيء،ومن أجل تقريب هذه الصورة إلى ذهن السامع ينبغي ذكر عناصرها أو أجزائها أو ذكر أمثلة عليها.

ب-اللفـــــــظ: الذي يتم اختياره لحمل دلالة المفهوم، ولا بد أن يتحقق في هذا اللفظ أمران:

1-الدقة العلمية:أي أن يؤدي المصطلح المفهوم العلمي المقصود.

2-الدقة اللغوية:أن يكون هدا المصطلح سليما من الناحية اللغوية.

ج-الحـــد أو التعريف: وقد كثر في العصر الحديث استخدام لفظة التعريف في مقابل لفظة الحد، وقدمت له تعريفات منها تعريف عبد الرحمان بدوي الذي يقول فيه: «التعريف أو(De Finition) ويسمى أيضا في كتب المنطق العربية القديمة القول الشارح، هو مجموع الصفات التي تكون مفهوم الشيء مميزا عما عداه، وهو إذن و الشيء المعرف سواء، إذ هما تعبيران أحدهما موجز و الآخر مفصل عن شيء واحد بالذات». [1]

ثانيا:نشأة المصطلح المنطقي عند اليونان :

إن تكون المنطق عند اليونان مر بثلاثة مراحل:

1-ممارسة الجدل على نحو واع.

2-التصريح والتنظيم المنهجي لقواعد هذه المجادلة وهو ما قام به أرسطو.

3-الانتقال من دراسة المجادلة إلى نظرية التعقل الشكلي أي إلى المنطق. [2]

ومن هنا نلاحظ أن بداية نشأة المصطلح المنطقي ارتبطت في البداية بمصطلح الجدل.فما لمقصود بهذا المصطلح وعلى يد من ظهر؟

1-**مصطلح الجدل عند المدارس اليونانية** :إن مصطلح الجدل ظهر في البداية على يد المدرسة الإيلية، التي يعتبر بارمنيدس مؤسسها الحقيقي والفعلي[3].والذي تتلمذ على يد اكسانوفان، وتأثر به خاصة في فكرته القائلة بوحدة الوجود، وبأنه لا يوجد سوى الواحد اللامتحرك الساكن .هذه الفكرة طورها بارمنيدس ودافع عنها في قصيدته "في الطبيعة"التي كتبها شعرا،والتي تنقسم إلى قسمين:القسم الأول عرض فيه فلسفته وسمي طريق الحق،أما القسم

(1)عبد الرحمان بدوي،الموسوعة الفلسفية ،ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ص 423-424.

(2)روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، المؤسسة الجامعية ا للدراسات والنشر ، بيروت، (د-ت) ، ص24.

(3)مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج1، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص185.

الثاني فيصف الآراء الزائفة السائدة في أيامه وسمي طريق الظن.كما تحدث في هذه القصيدة عن المادة الواحدة اللامنقسمة الأبدية التي لا تتغير أبدا، وبذلك تصور الوجود تصورا منطقيا وأقام الحقيقة على فكرة منطقية ووجودية، مميزا بين الوجود واللاوجود بين الحقيقة التي تعرف الوجود، والظن الذي يعرف اللاوجود وهو ما جعله يقر بأن الوجود والحقيقة لا ينفصلان، وأن ما يوجد وما يدرك لا يختلفان.وبهذا يعتبر بارمنيدس فيلسوف الوجود الذي تجاوز عالم الظواهر وعالم الأعداد والأشكال وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود[1].ورأى أن ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن إلا يوجد ومن هنا أعتبر أول فيلسوف يجرد مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ليجعلهما أساس العقل[2].فقدم الصياغة المنطقية لقانون الهوية(أهي أ)ويعبر عنها تعبيرا منطقيا من خلال عبارته الشهيرة« الوجود موجود، واللاوجود غير موجود». [3]

أما زينون تلميذ بارمنيدس الذي ولد سنة488ق م، فقد تأثر به أرسطو فيما بعد خاصة عند تقديمه للجدل الذي يقوم على النفي والسلب(جدل الأفكار)،حيث أطلق عليه أرسطو لقب "مخترع الجدل" [4]لأنه أستنتج من الطابع المتناقض للحركة أنها ممتنعة ،وقد أستطاع بفضل هذا الفن الجديد أن يرد على كل من هاجموا فلسفة أستاذه بارمنيدس[5].يقوم النهج الجدلي عند زينون على برهان الخلف، ويرمي إلى إفحام الخصم ، حيث استعمله في الرد على الفيثاغوريين وتأييد آراء أستاذه بارمنيدس.ويمكن تلخيص خطوات هذا المنهج القائم على برهان الخلف في أنه يبدأ بالتسليم بصحة المقدمات التي يسلم بها الخصم، ثم يتبع ذلك بمحاولة بيان التناقضات التي تترتب على التسليم بصحة هده المقدمات، ومن تم يكشف الخصم أن التسليم بهذه المقدمات قد أدى إلى هذه المتناقضات التي لا يقبلها العقل، وعلى ذلك يتضح خطأ المقدمات فيكون نقيضها هو الصحيح . وإذا رمزنا للقضية التي يريد زينون البرهنة عليها ب(أ)وأن نقيضها أي القضية التي يسلم بها الخصم هي (ب)فان جدل زينون يتم على النحو التالي:

---

(1) مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج1، مرجع سابق، ص39.

(2) جول تريكو، المنطق الصوري ، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص29.

(3) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمةوالنشر، 1936، ص39.

(4) ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987، ص52.

(5) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج1، مرجع سابق ، ص199.

1-التسليم بصحة القضية (ب)
2-يكشف لمن يجادله أن التسليم بصحة (ب)يترتب عليه قضايا متناقضة تماما ولتكن (ج) (د)
3-يستنتج من ذلك أن القضية (ب) قضية غير صحيحة لما ترتب عليها من تناقضات وخلف.
4-وتكون النتيجة النهائية للجدل هي أن (أ)هي القضية الصحيحة.

وقد طبق زينون هذا المنهج في البرهنة على حجة مذهب بارمنيدس على الوجود، واشتهر بحججه التي انقسمت إلى قسمين :قسم خاص بالكثرة ,والأخر بالحركة[1].ومن حججه في إبطال الحركة:

1-حجة الملعب.
2-حجة أخيل والسلحفاة .
3-حجة السهم الطائر أو المتحرك.
4-حجة الأجسام الثلاثة.

2- مصطلح التحليلات عند أرسطو :

لقد ميز أرسطو الجدل من المنطق بمعناه الحقيقي تمييزا واضحا وسماه التحليلات[2]،وبذلك نلاحظ أن أرسطو لم يستخدم مصطلح منطق بل استخدم بدله مصطلح جديد هو التحليلات. والمقصود بهذا المصطلح العلم التحليلي الذي يحلل العلوم إلى مبادئها وأصولها[3].وقد كتب أرسطو كتابين :التحليلات الأولى ,والتحليلات الثانية .

التحليلات الأولى: تهتم بقوانين الفكر أو الاستدلال من حيث صورته[4]، أو منظورا إليه من زاوية صلاحية الشكل[5].ويستمد هذا المصطلح تسميته من موضوعه ومنهجه، فموضوعه أجزء القياس، ومنهجه تحليل القياس. إن إدراك العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه، ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل.[6]

---

[1]حربي عباس عطيتو"ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان "دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص102.
[2]جول تريكو "المنطق الصوري"ترجمة محمود يعقوبي، مرجع سابق، ص35.
[3]يوسف كرم"تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص123
[4]المرجع نفسه، ص125 .
[5]روبير بلانشي، "المنطق وتاريخه من أرسطو الى راسل" مرجع سابق، ص38.
[6]يوسف كرم"تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص157 .

التحليلات الثانية: تتناول البرهان القائم على المقدمات الضرورية والمقدم بالتالي بوصفه أداة للعلم [1]. وتقع التحليلات الثانية في جزئين أو مقالتين :الأولى تبحث في العلم وماهيته وشروط مقدماته وخصائص البرهان،أما المقالة الثانية فإنها تدرس علاقة التعريف بالبرهان، وكيف أن البرهان هو وسيلة تعريف المحمولات، ثم تتعرض المقالة أيضا للأسئلة التي ترد في مختلف العلوم[2].

ومن أهم المصطلحات التي أطلقها أرسطو على الحدود والقضايا والقياس:

مصطلح المقولات:ويدل على«كل من التي تقال بغير تأليف أصلا. فقد يدل إما على جوهر، وإما على كم، وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على موضوع، وإما على أن يكون له، وإما على يفعل، وإما على ينفعل». [3]

الجوهر: « الذي لا يقال على موضوع ما،ولا هو في موضوع مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه». [4]

الحد: « وأما الحد فانه يدل به في هذا الكتاب على الشيء الذي تنحل إليه المقدمة مما هو جزء ضروري في كونها مقدمة وهو الموضوع والمحمول اللذان هما جزءا المقدمة الضروريان في وجودها ». [5]

المقدمة «هي قول موجب شيئا لشيء، أو سالب شيئا عن شيء، وهي إما كلية وإما جزئية، وإما مهملة». [6]

المقدمة الكلية « وأعني بالكلي ما قيل على كل الشيء أو لم يقل على واحد منه». [7]

---

[1]روبير بلانشي،"المنطق وتاريخه من أرسطو الى راسل"، مرجع سابق، ص38.

[2]محمد علي أبو ريان "تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرةج2"دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط4، 1987، ص49.وأيضا يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانيةص157.

[3]أرسطو"المقولات"ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي منطق أرسطو وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980، ص35 .

[4]المرجع نفسه، ص17.

[5]أرسطو،"االتحليلات الأولى"، ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي منطق أرسطو وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980، ص139.

[6]المرجع نفسه، ص138-139.

[7]أرسطو"التحليلات الأولى"مرجع سابق، ص139.

المقدمة الجزئية «والجزئي ما قيل على بعض الشيء، أو لم يقل على بعضه، أو لم يقل على كل الشيء». (1)

المقدمة المهملة «والمهمل ما قيل على الشيء أو لم يقل عليه بعد أن لا يذكر الكل ولا البعض». (2)

الكلية الموجبة« هي ما أوجب فيها المحمول لكل موضوع، مثل قولنا كل إنسان حيوان». (3)

الكلية السالبة« ((هي ما سلب فيها المحمول عن كل موضوع مثل قولنا لا إنسان واحد حجر». (4)

التقابل بالتضاد « ويكونان متقابلين عن طريق التضاد متى كان فيهما الإيجاب الكلي والسلب الكلي مثال ذلك كل إنسان أبيض ولا إنسان أبيض». (5)

التقابل عن طريق التناقض«متى كان يدل في الشيء الواحد بعينه أن الكلي ليس بكلي. مثال ذلك كل إنسان أبيض ليس كل إنسان أبيض». (6)

العكس«وأعني بالانعكاس أن يتبدل ترتيب أجزاء القضية فيصير محمولها موضوعا وموضوعها محمولا ويبقى صدقها وكيفيتها من الإيجاب والسلب أيضا محفوظا». (7)

السور«أعني بالسور لفظ كل وبعض». (8)

القياس«أما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها ». (9)

3- مصطلح الأرغانون:

(1) أرسطو"التحليلات الأولى"، مرجع سابق ، ص139.

(2) المرجع نفسه، ص139.

(3) المرجع نفسه، ص138

(4) المرجع نفسه، ص138

(5) أرسطو"االعبارة" ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي منطق أرسطو وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980، ص106.

(6) أرسطوالمرجع نفسه ، ص106

(7) أرسطو"االتحليلات الأولى"مرجع سابق، ص144.

(8) أرسطو،العبارة،مرجع سابق،ص 144.

(9) أرسطو"االتحليلات الأولى"مرجع سابق، ص142.

إن أعمال أرسطو وصلتنا على شكل مجموعة رسائل تم جمعها تحت عنوان أو مصطلح الأرجانون، الذي يعني الوسيلة.والمبرر في اختيار هذا المصطلح يعود إلى أن أرسطو كان يرى في المنطق علما ذهنيا إعداديا أكثر مما كان يرى فيه فرعا من فروع الفلسفة. ويرى أغلب الباحثين أن هذا المصطلح ليس من وضع أرسطو، .ففي القرن الأول قبل الميلاد،قام التلميذ الحادي عشر لأرسطو أندرونيكوس الرودسي بنشر أعمال المعلم، فرتبها حسب مواضيعها، وهكذا اجتمعت الأعمال المنطقية في مجموعة واحدة[1] .وهو ما يدل على أن مصطلح الأرجانون أو تلك الكتابات الأرسطية الأرسطية الرئيسية جمعها وصنفها الشراح [2].وتتمثل هذه الكتب في:

1-كتاب قاطيغورياس: (المقولات)،الذي وقع الشك حول أصالته وصحة نسبه نظرا لتشابه المذهب الذي عرض فيه مع وجهات نظر أفلاطون في تيماوس[3]،غير أن البعض يؤكد أنه من عمل أرسطو باستثناء الأبواب الخمسة الأخيرة التي يتكون منها كتاب لواحق المقولات[4].

ويدور هذا الكتاب حول المقولات العشرة وهي:الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الحالية، الملكية، الفعل، الانفعال.

2-كتاب العبارة:(باري أرمينياس) ويبحث هدا الكتب في تحليل الأحكام والقضايا.

3-كتاب التحليلات الأولى:الذي تعرض فيه لنظرية القياس بصفة عامة.

4-كتاب التحليلات الثانية:ويتألف من كتابين يعالجان نظرية البرهان، ولا يوجد شك في صحة نسبتها إلى أرسطو[5].

5-كتاب الجدل: (الطوبيقا) ويتكون من ثماني كتب رئيسية عرض فيها أرسطو كل ما يتعلق بالجدل قدم فيه البرهان المغالطي أو الاستدلالات الجدلية الاحتمالية التي تبنى على مقدمات ظنية شائعة[6]

---

(1)روبير بلانشي "المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل"مرجع سابق، ص37.

(2)ماهر عبد القادر محمد "المنطق ومناهج البحث"، مرجع سابق، ص13.

(3)ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص ص 94-95.

(4)جول تريكو "المنطق الصوري"ترجمة محمود يعقوبي، مرجع سابق، ص37.

(5)ماكوفلسكي تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص 95.

(6)محمد علي أبو ريان "تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة ج2"مرجع سابق، ص37.

6-كتاب الأغاليط(سوفسطيقا):ويبحث في الاستدلال السوفسطائي الذي يتكون من مقدمات كاذبة وكيفية وتفنيد ورفض الحجج السفسطائية والأغاليط.

4-مصطلح منطق عند الرواقية:

إذا كان أرسطو يرى في المنطق أداة للفلسفة، فان الرواقيين قد أدرجوه في الفلسفة بوصفه أحد أجزائها الثلاثة. وعند تشبيههم الفلسفة بكائن حي، يجعلون المنطق بمثابة العظام والعضلات، والفيزياء بمثابة اللحم، والأخلاق بمثابة الروح[1].وكان الرواقيون يعنون بكلمة المنطق الكلام النفسي والكلام المنطوق.[2] ويقسم المنطق عندهم إلى ثلاثة أبواب رئيسية أحدها خاص بالمقولات، والثاني بالأحكام والقضايا، والثالث بالأقيسة.وقد لخص عبد الرحمان بدوي موقفه من عمل الرواقيين في هذه الجوانب الثلاث بقوله: «أما المقولات –وقد صرفنا النظر عن كلامهم في الألفاظ، لأنه لا قيمة له في الواقع، ولم يأتوا فيه بجديد من ناحية المنطق اللهم إلا من ناحية المصطلح، فقد أتوا بأشياء جديدة في بابه. ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا، اللهم إلا في وضع اصطلاحات جديدةكان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي [3]فما هي المصطلحات الجديدة التي جاء بها الرواقيون في علم المنطق ؟ لا يختلف المنطق الرواقي كثيرا عن المنطق الأرسطي في باب المقولات ما عدا في عدد المقولات واصطلاحاتها أو تسمياتها الجديدة، حيث تتكون عندهم من خمسة مقولات هي :

1-الشيء.

2-الموضوع:وهو ما يقابل الجوهر الأرسطي، ولكنه جوهر مادي خالص على عكس الجوهر الأرسطي.

3-الصفة :وهي إما أن تكون صفة أولية أو ثانوية وهي في مقابل مقولة الكيف عند أرسطو.

4-الحالة العرضية :وتقابل مقولة الجهة عند أرسطو.

5-الحالة النسبية:وتقابل مقولة الإضافة عند أرسطو[4].

---

[1]روبير بلانشي، "المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل"، مرجع سابق، ص143.

[2]محمد علي أبو ريان،"تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرةج2"، مرجع سابق، ص 278.

[3]عبد الرحمان بدوي، "خريف الفكر اليوناني"، مرجع سابق، ص22.

[4]محمد علي أبو ريان، "تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرةج2"، مرجع سابق، ص 283.

أما في باب الأحكام والقضايا فعلى الرغم من اتفاقهم مع أرسطو في تقسيم القضية إلى قسمين:بسيطة وغير بسيطة(مركبة)، إلا أنهم يختلفون معه في المصطلحات الجديدة التي جاء بها هؤلاء في المقدمة أو القضية المركبة التي قسموها إلى أقسام:

-المقدمة المتوالية أو الإستنادية:بما أن هناك نهار فهناك نور.

-المقدمة العطفية:هناك نهار وهناك ليل.

-المقدمة الفاصلة :إما هناك نهار وإما هناك نور .

-المقدمة السببية:لأن هناك نهار هناك نور.

-المقدمة التشبيهية:وهي إما تصعيدية هناك نهار أكثر مما هناك ليل.وإما تخفيضية هناك ليل أقل مما هناك نهار[1] .

كما فرق الرواقيون بين مصطلح القضية النافية والقضية السالبة، الأولى تحتوي على نفي للإسناد كقولنا ما من رجل يمشي، بينما السالبة تنفي إسناد محمول إلى حامل كقولنا هذا الرجل غير مجتهد[2].إلى جانب استخدامهم لمصطلحات رمزية، حيث رمزوا إلى القضايا بالأعداد الترتيبية:مثل إذا كان الأول، الثاني، بما أن الأول، إذن الثاني. إذا الأول الثاني بما أن الثاني، إذن ليس الأول. أما فيما يتعلق بالمصطلحات الجديدة المرتبطة بالباب الثالث وهو القياس خاصة القياس الشرطي الذي وجهوا كل اهتمامهم إليه[3]فيمكن حصرها في خمس مصطلحات هي:

1-قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة مثل: إذا كان النهار طالعا فالشمس ساطعة، والنهار طالع، فالشمس ساطعة.

2-قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة مثل: إما النهار طالع، وإما الليل مخيم، والليل مخيم، إذن فليس النهار طالعا. أو والنهار طالع إذن فليس الليل مخيما.

3-قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيا، لكن أفلاطون قد مات وإذن ليس أفلاطون حيا، أو ولكن أفلاطون حي، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات.

4-قياس قضيته سببية مثل: من حيث أن الشمس ساطعة فالنهار موجود.

---

[1]روبير بلانشي "المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل"، مرجع سابق، ص147.

[2]ماجد فخري، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991 ، ص174.

[3]عبد الرحمان بدوي، "خريف الفكر اليوناني"، مرجع سابق، ص22.

5-قضيته الكبرى فيها مفاضلة مثل زيد أعلم من عمر[1] .

ثالثا: المصطلح المنطقي في العالم الإسلامي.

1-مرحلة الترجمة والنقل: يمكن تقسيمها إلى فترتين:

أ)- العهد الأموي (بدء حركة النقل): من الأمور المتعارف عليها لدى الدارسين، أن بداية حركة الترجمة و النقل إلى العربية بدأت في العهد الأموي منذ يزيد بن معاوية[2]، فهو أول من فكر في الترجمة إلى العربية[3] ، عندما اتصل بمدرسة الإسكندرية، و أتى بالراهب مريانوس و طلب منه نقل الكتب في الصنعة "الكيمياء" من اليونانية إلى العربية لاهتمامه بطريقة تحويل المعادن إلى الذهب لأنه كان يطمع في الخلافة[4] . أما في عهد عمر بن عبد العزيز فقد شجع نقل كتب الطب إلى العربية، فأمر ماسرجويه بنقل كتاب في الطب اسمه "الكناش" إلى العربية، و ما يلاحظ على الترجمات في العهد الأموي أنها كانت فردية غير منتظمة، لكنها رغم ذلك كانت مقدمات لحركة النقل في العصر العباسي.

ب)- العصر العباسي: (ازدهار حركة الترجمة) حيث ازدهرت فيه حركة الترجمة و بدأت هذه الحركة بعهد أبي جعفر المنصور (136هـ) ، الذي كان ممعودا يعالجه الأطباء العرب، غير أن حالته كانت تزداد سوءا عندها اتصل برئيس مدرسة جنديسابور (جورجيس بن بختيشوع) و طلب منه معالجته، وعند شفائه أمر بنقل كتب الطب إلى العربية[5] ، كما تم في عهده نقل كتاب "كليلة ودمنة" من الفارسية إلى العربية على يد ابن المقفع الذي نقل أيضا كتب الطب و الفلك إلى العربية، حيث قام يوحنا بن ماسويه رئيس بيت الحكمة بنقل كتب الطب، في حين قام يحي بن خالد البرمكي بنقل كتاب المجسطي بطليموس، وأخيرا عهد المأمون الذي انتشرت فيه حركة الترجمة، حيث ساهم الخليفة في تشجيع الترجمة فترجمت الكتب خاصة الفلسفية لميله إليها كونه معتزلي مدافع عن العقل و حرية الرأي .

---

[1] يوسف كرم،"تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص301.

[2] عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والتوزيع، الإسكندرية، 1983 ، ص208.

[3] كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص65.

[4] ألبير نصري، ضمن مقدمة كتاب الفارابي الجمع بين الحكيمين، دار المشرق، بيروت، ط3، 1980، ص53.

[5] كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص66.

و قد أسس بيت الحكمة و قام بإرسال البعثات العلمية لتعود بكتب أفلاطون و أرسطو لترجمتها[1]، و من هنا يتبين لنا أن الترجمة في العهد العباسي أصبحت منظمة وعامة و شاملة.

2 أشـــهـــر مـــدارس الـــتـــرجمـــــة :

مدرســـة الإســـكندريـــة (306 ق.م): التي اهتمت بعلم اللاهوت و الطب، و بأبحاث الكيمياء و الطب والفلك[2]وقد اتصل المسلمون بمدرسة الإسكندرية في العهد الأموي حيث نجد خالد بن يزيد ابن معاوية ترجم له بعض الكتب "اصطفن" الذي يلقب بالأسكندراني،[3] أما في العهد العباسي فلم يتم هذا الاتصال بمدرسة الإسكندرية نظرا لبعدها عن بغداد.

مـــدرســـة الـــرهـــاونـــصيبيـــن: أنشأ الفرس مدرسة الرها عام 363م و فرضوا فيها التعليم باليونانية، تم تدريس فيها منطق أرسطو و إيساغوجي فرفوريوس[4] ، لكن تم غلقها من طرف الإمبراطور زينون[5]عام (489م) فتوجه بعض الأساتذة الطلاب إلى نصيبين و أنشأوا مدرسة نصيبين للدفاع عن معتقداتهم الدينية اعتمادا على بعض نظريات الفلسفة اليونانية، و هو ما ساعد على ازدهار الأفلاطونية الحديثة و امتدادها إلى بلاد فارس .

مدرسة أنطاكـــية: تأسست على يد ماليخون (270م) ازدهرت فيها الأفلاطونية المحدثة.

مدرســـة قـــــسارية: تأسست على يد أوريجونس الذي ترك مدرسة الإسكندرية.

مدرســـة بغـــــداد: التي تمثلت في أشخاص لا في معاهد تعليم، إلى جانب مدارس تخصصت في العلوم خاصة الطب و الفلك و التنجيم و الرياضيات منها.

مدرســـة جنديســـابور :و هي مدرسة في خوزستان بناها سابور الأول (241-271م)، شيد فيها كسرى أنوشروان (531-579م) مستشفى حيث كان يدرس الطب و يعالج المرضى.

مدرســـة حران:و هي مدينة تقع شمال العراق التي كانت مزيجا من الديانات البابلية واليونانية القديمة و الأفلاطونية الحديثة كانت لغتهم السريانية، و كانوا يهتمون بالفلك و الرياضيات، و قد أسهم حران في هذه الحركة الفكرية والعلمية عند العرب، ترجم بعض علمائها الآثار اليونانية إلى

---

[1]كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص67.

[2]المرجع نفسه، ص 60.

[3]ألبير نصري ضمن مقدمة كتاب الفارابي، الجمع بين الحكيمين، مرجع سابق، ص ص47-48.

[4]المرجع نفسه، ص48.

[5]كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 61.

العربية، و ما يلاحظ على هذه المدارس أن أغلبها كانت دينية، وقد أصبحت هذه المدارس بمثابة أرضية خصبة لاستقبال الفكر العربي الإسلامي، استطاع المسلمون أن يبنوا عليها فلسفة وعلوما مختلفة. [1]

3- أهم المــترجمين والــنــقــلة :لن نقوم بإحصاء جميع المترجمين و مختلف الترجمات التي قاموا بها، بل سنكتفي و نركز فقط على أهم الترجمات الفلسفية خاصة المرتبطة بأرسطو كونه يعد أهم فيلسوف إلى جانب أفلاطون تأثر بهما العرب، و لما له علاقة بالجانب المنطقي موضوع البحث حيث أقبل النقلة على كتبه المنطقية و الطبيعية و الإلهية و الأخلاقية[2]ومن أشهر هؤلاء النقلة:

يوحــنا البــطريق (815م):الذي نقل طيماوس لأفلاطون والسماء والحيوان لأرسطو.

ابن ناعــمة الحــمــصي (835م): الذي نقل بعض مقالات السماع الطبيعي لأرسطو.

حــــنيـــن بن إســحاق (810-873 م): الذي عينه المأمون رئيسا لبيت الحكمة كان أشهر ناقل على الإطلاق،[3] كانت لديه معرفة إلى جانب لغته السريانية اليونانية والعربية والفارسية،[4] ويعد أشهر المترجمين نقل عن أفلاطون الجمهورية والنواميس، ومن أرسطو المعقولات.و بعض السماع الطبيعي و الأخلاق إلى نيقوماخوس .

ثــابــت بن قــرة :(826-904 م) كان يعرف السريانية و العربية، أسهم في نقل السماع الطبيعي، أصلح الكثير من الترجمات التي كانت موجودة من قبله، كان يجيد ثلاث لغات العربية اليونانية والسريانية.

إســـحاق بن حــنيــن :(298هــ-911 م) الذي يجيد النقل من اليونانية إلى السريانية، نقل من أفلاطون سوفسطس، من أرسطو العبارة ، والكون و الفساد، والنفس، وبعض مقالاته الإلهيات والأخلاق إلى نيقوماخوس .

قســطابن لــوقا البعــلبــكي: (820-900م): كان يتقن السريانية واليونانية والعربية نقل بعض السماع الطبيعي لأرسطو.

---

[1] كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 62.

[2] يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت، ط6، 1991ص130.

[3] كامل حمود، المرجع السابق، ص70.

[4] يوحنا قمير، المرجع سابق، ص 131.

يحـــي بن عـــدي: (896- 974م) درس المنطق على يد الفارابي اشتهر بالمنطق كان ينقل من السريانية إلى العربية، نقل النواميس لأفلاطون، و نقل لأرسطو الجدل والمغالطة والشعر وبعض السماع الطبيعي و الآثار العلوية، و حرف الميم من الإلهيات.

أبـــو بشر مـــتى بن يـــونس: الذي نقل كتاب البرهان و حرف اللام من إلهيات أرسطو.

يوحنا بن ماســـويه: الذي ترأس بيت الحكمة وهو طبيب ترجم بعض المخطوطات الطبية.

4-وصول المنطق الأرسطي إلى الفكر الإسلامي وانتقال الأورجانون ومترجميه: رغم صعوبة تحديد الفترة الزمنية لبدء علم المسلمين بفلسفة وتراث اليونان،[1] إلا أن الكثير من الباحثين يحدد هذه الفترة بالعصر العباسي،[2] و يجمع الباحثون على أن أول من عرفه المسلمون من تراث اليونان الفلسفي هو المنطق[3]، فقام العرب بترجمة كتاب الأورجانون لأرسطو و شرحه بعد تقسيمه إلى ثمانية كتب :

1- كتاب قاطيغورياس (المقولات) ترجمه ابن المقفع كاتب أبي جعفر المنصور ثم إسحاق بن حنين و يحي بن عدي.

2- كتاب باري اريمنياس (العبارة) ترجمة ابن المقفع و إسحاق بن حنين.

3- أنا لوطيقا الأولى (التحليلات الأولى) ترجمة ابن المقفع و تيادور و أصلحه حنين بن إسحاق.

4- أنا لوطيقا الثانية (التحليلات الثانية) ترجمة إسحاق ابن حنين إلى السريانية ثم ترجمة أبو بشر متى من لسريانية إلى العربية .

5- طوبيقا(الجدل) نقله إلى السريانية إسحاق بن حنين و ترجمه إلى العربية يحي بن عدي.

6- سوفسطيقا (المغالطات) نقله ابن ناعمة إلى السريانية و ترجمه إسحاق بن حنين و ابن زرعة من السريانية و يحي بن عدي إلى العربية.

7- ريطوريقا (الخطابة) ترجمه إسحاق بن حنين.

8- كتاب بويطيقا (الشعر) ترجمه إسحاق بن حنين و أبو بشر متى من السريانية و يحي بن عدي.

5- **أسباب قـــيام حركة الـــترجمة:** إن ظهور حركة الترجمة يعود إلى أسباب عديدة أهمها:

---

[1] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت ، ط3، 1984ص19.

[2] عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، مرجع سابق، ص200.

[3] علي سامي النشار، المرجع السابق، ص19.

1- انــتــشـــار لغـــــة الــفـــاتح: حيث أن فتح المسلمين للعديد من البلدان أدى إلى انتشار لغتهم بين الأمم المفتوحة، فتعلمها حملة العلم السريان الذين نقلوا إلى اللغة العربية ما كانوا قد نقلوه إلى لغتهم السريانية.

2- تشجيع الخلفـــــاء العباســـييـــن: حيث تجمع المصادر التاريخية على أن حركة الترجمة ازدهرت بفضل المنصور والرشيد والمأمون،[1] فالمنصور (753- 775م) شجع نقل الطب والنجوم و الفلك لإيمانه بالتنجيم، وهارون الرشيد (786- 809م) الذي أكثر العطاء لأطبائه وعمل على تشجيع الطب و أهله، و حث على النقل، إلى جانب المأمون (813- 833م) الذي يعد أكثر الخلفاء اهتماما و تشجيعا للنقل خاصة الفلسفي، وقد علل ذلك ابن النديم بحلم رأى فيه المأمون أرسطو و سأله ثلاثا: ما الحسن؟ فأجابه أرسطو : ما حسن في العقل ثم في الشرع، ثم عند الجمهور، فكان ذلك الحلم من أوكد الأسباب في إخراج الكتب،[2] إلا أن البعض يرجع ذلك إلى تربيته الفارسية و تأثره بالمعتزلة، و قد قام المأمون باختيار أمهر التراجمة و كلفهم بالنقل وشجعهم على ذلك بالعطاء السخي، وضع حنين بن إسحاق على رأس بيت الحكمة «و أعطاه زنه ما ينقل ذهبا»[3].

3- أسباب عــــــلمية: حيث واجه العرب بعد الفتح مشاكل جديدة في مختلف المجالات السياسية و الفكرية، لا يمكن مواجهتها بأساليب بسيطة، وهو ما حتم عليهم تعلم طرق جديدة.[4]إلى جانب حاجة هؤلاء الخلفاء الماسة إلى العلوم المنقولة، خاصة علم الطب والتنجيم،[5]وحاجتهم إلى الحساب والهندسة في التجارة وضبط بيت المال وجباية الضرائب وميزانية الدولة،[6]وحاجتهم إلى الاهتداء بالنجوم، وحاجهم إلى فلسفة الإسلام والدفاع عنه، والذي دفع المأمون إلى تشجيع النقل الفلسفي و تأييد المعتزلة.

---

[1]كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 64.

[2]يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 133.

[3]المرجع نفسه ص 134.

[4]كامل حمود,المرجع السابق، ص 62.

[5]ألبير نصري ضمن مقدمة كتاب الفارابي، الجمع بين الحكيمين، مرجع سابق، ص 63.

[6]المرجع نفسه، ص64.

4- استجابـــتهم لـــدعـــوة الـــدين الإســـلامي: إذ أن اهتمام العرب بالعلم يعود إلى القرآن وأحاديث الرسول(ص) و من بين هذه الآيات قوله تعالى :«هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»[1] و قوله أيضا :«وقل ربي زدني علما»[2] ، أما الأحاديث النبوية فهي كثيرة وسنقتصر على بعضها «العلم فريضة على كل مسلم»، «من غادر أهله في طلب العلم فهو سائر في سبيل الله».

5- أسباب حضـــاريـــة:مرتبطة بتحول العرب من مجتمع قبلي إلى مجتمع حضري، والحضارة تحتم طلب العلم و الفنون ووسيلة ذلك هي نقل العلوم.

أسباب ترجمة المنطق: وتعود أساسا إلى افتقار اللغة العربية للغة المنطقية.إذ تعتبر اللغة العربية في العصر العباسي هي اللغة الرسمية للدولة، ومن أجل إغناء هذه اللغة وتطويرها قام العرب بنقل تراث الشعوب،[3]خاصة اليونانية بسبب افتقار اللغة العربية للغة المنطقية، فهي لم تعبر عن المصطلحات والأفكار والمواضيع العلمية والفلسفية والمنطقية، مما دفع العرب إلى تطويرها بمختلف الطرق لتصبح لغة علمية قادرة على التعبير عن كل الأفكار المستجدة. ومن هنا ظهرت الحاجة إلى إحياء الاصطلاحات المنطقية والاستفادة منها، وهو ما عبر عنه لويس ماسينيون من خلال قوله: « أن الأمة العربية في المسائل الاجتماعية ضعيفة، فالترجمة العربية صعبة على العربي، وها نحن الآن والأمة العربية في رقي في المسائل المادية والاقتصادية، أما في المسائل الفلسفية وما اختص بها فلم يبلغوا فيها كما بلغوا في الأولين، ولذلك لا نرى للاصطلاح الفلسفي وجودا». [4]وقد تمكنوا من القيام بهذا العمل بفضل خصائص اللغة العربية الاشتقاقية، وهو ما جعل اللغة العربية تفسح ميدانها للعلوم الأجنبية خاصة الفلسفة والمنطق من أجل نقل مصطلحات هذه العلوم التي اشتملت عليها الكتب المترجمة فيما بعد.[5] إضافة إلى المناظرات والجدل الديني الذي دار بين المسلمين وأهل الكتاب، والذي أشعرهم بالحاجة إلى المنطق لتدعيم وتنظيم الحجج لمواجهة الخصوم الذين كانوا

---

[1]سورة الزمر، الآية9.

[2]سورة طه، الآية114.

[3]كامل حمود تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص65.

[4]لويس ماسينيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص7.

[5]كامل حمود تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص76.

على إطلاع بالثقافة اليونانية و في مقدمتها المنطق، إلى جانب مواجهة العقائد المختلفة كالفارسية التي تأسست على المنطق اليوناني و هو ما يستدعي مواجهتها بنفس الأسلوب وهو المنطق.

6 -طــرق و مـــــســـاوئ التــرجمــة:

أ)- طـــرق التـــرجمـــة :إن عملية الترجمة تتم بطرق مختلفة أهمها:

1- طريقـــة التـــرجمـــــة الحرفيـــة :وتقوم على ترجمة الألفاظ المفردة، حيث ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية و ما تدل عليها، فيأتي الناقل بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيبينها و ينتقل إلى الأخرى،[1] و من بين الذين اتبعوا هذه الطريقة يوحنا بن البطريق وابن ناعمة الحمصي، غير أن هذه الطريقة رفضت من طرف حنين بن إسحاق بسبب عيوبها لعدم وجود كلمات في العربية تقابل جميع الكلمات اليونانية. [2]

2- طـــريقة التـــرجمة بالـــمعـــنى:و هو أن يأتي بجملة فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها باللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أو خالفتها،و من تم فهذه الطريقة تقوم على نقل المعنى من العبارات ثم التعبير عنها بجمل ترادفها في المعنى[3]، وقد اعتمد على هذه الطريقة حنين بن إسحاق، و نظرا لجودة هذه الطريقة لم تحتج كتب حنين إلى إصلاح.

3- طريـــقة التعريـــب الـــحرفي: التي يتم فيها وضع اللفظ اليوناني بنفس نطقه الأصيل ثم التعبير عنه باللغة العربية مثلما هو الحال بالنسبة لكتب أرسطو المنطقية «فاطيغورياس» وإلخ. ويتم اللجوء إلى هذا النوع من الترجمة حين يتعذر إيجاد كلمات تقابلها في اللغة المترجم إليها.

ب-مســـــاوئ التـــرجمـــة: لا شك أن عملية الترجمة تتطلب شروط ينبغي توفرها و هي:

- إتقان اللغة المنقول منها.
- إتقان اللغة المنقول إليها.
- المعرفة بالمادة المنقولة.

غير أن الكثير من المترجمين لم تكن تتوفر فيهم هذه الشروط و هو ما دفع بالخلفاء إلى طلب إعادة النظر في بعض التراجم و إعادة ترجمتها من جديد و من تم جاء الشك في قيمة الترجمات العربية

---

(1)جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، المروة، مكة المكرمة، (د-ت)، ص9.

(2)المرجع نفسه، ص 10.

(3)كامل حمود، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص69. وأيضا جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص10.

غير أنه رغم النقص الموجود في هذه الترجمة خاصة في بدايتها، إلا أن ذلك لا ينقص من قيمتها «فقيمة النقلة و معرفتهم العميقة بالغات العربية واليونانية والسريانية أمران مفروغ منهما وطريقتهم في النقل أقرب ما تكون إلى الطريقة العلمية»[1] برر ذلك بإعادة ترجمة الكتاب الواحد عدة مرات و تصحيح الترجمات القديمة و المقابلة بين الترجمات و المخطوطات الأصلية .

لكن رغم قيمة هذه الترجمات، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود العديد من المساوئ التي تنطوي عليها الترجمة من أهمها:

-اعتماد المترجمين على الطريقة الحرفية (حرف حرف, كلمة كلمة) و هو ما ترتب عنه تشويه الكثير من المعاني.

-عدم اعتماد النقل مباشرة من اللغة الأصل (اليونانية) بل تم هذا النقل على درجتين من اليونانية إلى السريانية على يد مترجم، ومن السريانية إلى العربية على يد آخر، وهو ما أدى إلى ضياع بعض المعاني بين لغة ولغة[2] ، بالإضافة إلى أن السريان كانوا يضيفون و يحذفون حسب أهوائهم.

-عدم تمكن بعض المترجمين من الترجمة، وهو ما دفع بابن أبي أصيبعة إلى تصنيف النقلة إلى طبقات «فمنهم جيد النقل كحنين الذي يعتبر نقله في غاية الجودة، وابنه إسحاق وقسطا بن لوقا، والدمشقي، و ابن زرعة، ومنهم متوسط النقل كابن ناعمة، و ثابت بن قرة، ومنهم من لا يحسن العربية و لا اليونانية كابن البطريق».[3] والنتيجة إن حركة الترجمة والنقل رغم بعض مساوئها إلا أنها مكنت من انتقال المصطلح المنطقي إلى العالم الإسلامي وتعرف المسلمين عليه ومن تم اتخاذ مواقف منه وهو ما سنتعرف عليه لاحقا.

2- مرحلة تبني المصطلح المنطقي ووضع كتب الحدود:

لاحظنا كيفية انتقال المصطلح المنطقي إلى العالم الإسلامي عن طريق حركة الترجمة، نظرا لحاجة العرب الماسة إلى لغة منطقية .غير أن المسلمين لم يقتصروا على الترجمة والنقل كما يذهب إلى ذلك بعض المستشرقين وعلى رأسهم رينان، بل اجتهدوا من أجل إيجاد لغة منطقية خاصة بهم لها مصطلحاتها التي تميزها عن المصطلحات القديمة في علم المنطق خاصة مصطلحات المنطق لأرسطي.ومن تم جاءت مرحلة تبني المصطلح المنطقي من خلال وضع كتب الحدود من طرف

---

[1]حنا الفاخوري،تاريخ الفلسفة العربية،دار الجيل،بيروت،ط2، 1993 ،ص 26.

[2]كامل حمود،تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق،ص67.

[3]ابن أبي أصيبعة،كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء،دار مكتبة الحياة،بيروت،(د.ت) ص279.

الفلاسفة المسلمين فذهب « الكندي يفتش عن ألفاظ تسد عجز اللغة في التعبير عن مصطلحات الفلسفة اليونانية ...واضطر الفارابي إلى أن يضع قاموسا خاصا في ألفاظ المنطق» [1].وبعده جاء ابن سينا برسالته في الحدود، ثم أبو حامد لغزالي.وتجدر الإشارة إلى التداخل الكبير الموجود بين المصطلح المنطقي والفلسفي في كتب الحدود نظر لارتباط علم المنطق وصلته الوثيقة بالفلسفة، ويمكن تقسيم تطور المصطلح المنطقي عند المسلمين كما بين عبد الأمير الأعسم في كتابه "المصطلح الفلسفي عند العرب"إلى ثلاثة مراحل أساسية هي:

1- مرحلة نشوء المصطلح المنطقي: و تمتد من جابر بن حيان إلى الكندي .
2- مرحلة تحديد المصطلح المنطقي وانتشاره.
3- مرحلة ثبات المصطلح المنطقي واستقراره.

2-1 مرحلة نشـــوء المصطــلح المنطـــقي:

أ) - جـــابر بـــن حيـــان: إن الاعتقاد السائد يستبعد دور جابر بن حيان في نشأة المصطلح الفلسفي، نظرا لغلبة الاتجاه العلمي على مؤلفاته «فلم تظهر جابرا إلا عالما بالمعنى الضيق»،[2] غير أن ذلك لا يقلل من الدور الذي لعبه جابر في نشأة المصطلحات الفلسفية، لقد كان جابر على معرفة بالفلسفة اليونانية و ألف حسب ابن النديم «ثلاثمائة كتاب في الفلسفة» [3] كما ألف كتب المنطق على رأي أرسطوطاليس[4]، ولعل أهم ما ألف جابر رسالة الحدود التي تحتوي على أربعة موضوعات رئيسية[5]هي :

1- توطئة من الحد.
2- تقسيم العلوم.
3- حدود العلوم.
4- حدود الأشياء.

---

[1] جيرار جيهامي ضمن مقدمة كتاب تلخيص منطق أرسطو لابن رشد، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط، 1992 ص88.

[2] عبد الأمير الأعسم ، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989ص14.

[3] ابن النديم، الفهرست، ج1، تحقيق رضا تجرد، طهران، 1971، ص422.

[4] المرجع نفسه، ص423 .

[5] عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص18.

وقد حدد جابر في هذه التوطئة هدف المصطلح أو الحد بقوله: « واعلم أن الغرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه». [(1)]
أما تقسيماته التي ذكرها في حدود العلوم والأشياء، فيمكن اعتبارها أول معجم مبسط للألفاظ الفلسفية في تاريخ التراث العربي الفلسفي على الإطلاق. وما يلاحظ على جابر عدم اكتفائه بنسخ المصطلحات آليا، بل بطبعها بطابع إسلامي قصد تقريبها من العقيدة الإسلامية، وبلغ مجموع الحدود في رسالة جابر اثنان وتسعون حدا أو مصطلحا. و لا تفوتنا الإشارة إلى نقطة أساسية وهي أن جابر يعتبر أول من استعمل التعريب الحرفي للألفاظ التي لم يجد لها مقابلا في العربية كاستعماله لمصطلح "الهيولي"بمعنى المادة التي نجدها عند أرسطو"hyll "، و كذلك مصطلح ما وراء الطبيعة الذي يقابل مصطلح أرسطو"metaphysica".كما يعتبر أول من أستعمل حد أو مصطلح الفلسفة في المصادر العربية القديمة تعريبا للكلمة اليونانية "FILOSOFIA "وهو ما يتجلى من خلال قوله: «وان حد الفلسفة أنها العلم بالأمور الطبيعية، وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة من أسفل». [(2)]

ب)-الكنـــدي:يعد الكندي أول من مفكر عربي خاض في الموضوعات العلمية والفلسفية وعالجها باللغة العربية،[(3)] فبعد إطلاعه على آراء (الأوائل) السابقين، أراد أن يعرف أبناء قومه مذاهب لم يتعودوا عليها ويتناول موضوعات جديدة بالنسبة لهم. وقد واجهت هذا المسعى الكثير من العقبات، أهمها ما يتعلق بإيجاد المصطلحات الفلسفية، ومن هنا جاء اهتمامه الكبير بالتحديد والتعريف والدقة في استعمال الألفاظ،فكتب رسالة خاصة بالتعريفات تحت عنوان[(4)]رسالة في حدود الأشياء ورسومها، التي يمكن اعتبارها أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات العلمية والفلسفية عند العرب .[(5)] عالج فيه الكندي مشكلة المصطلح فلجأ إلى التعريب أحيانا، و إلى الوضع والنحت أحيانا أخرى، و إلى إحياء كلمات عربية قديمة نادرة وإلى توسيع الدلالة اللفظية

(1)جابر بن حيان،كتاب الحدود،ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989ص165.
(2)المرجع نفسه، ص179.
(3)عبد الرحمان مرحبا، الكندي، منشورات عويدات، بيروت، ط1985، 1ص15.
(4)المرجع نفسه، ص15.
(5)عبد الرحمان مرحبا، الكندي، مرجع سابق، ص16.

للكلمات بالمجاز حينا و بالاشتقاق حينا آخر"،[1] فوضع طائفة من المصطلحات قريبة المأخذ جارية في الاستعمال وقد كان لرسالة الكندي في الحدود تأثيرها الكبير على من جاءوا بعده في المشرق الإسلامي ومغربه كابن سينا والتوحيدي فيما جمعه من تعريفات ذكرها في المقابسات،[2] و لذلك اعتبرت رسالة الكندي في الحدود أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب كما يذهب إلى ذلك أبو ريدة في كتابه رسائل الكندي. غير أن بعض المفكرين يرفضون ما ذهب إليه أبو ريدة ومنهم عبد الأمير الأعسم في كتابه "المصطلح الفلسفي عند العرب"، لأن رسالة الكندي في الحدود و الرسوم في حقيقتها ما هي إلا مرحلة تالية متطورة لوضع المصطلحات بعد جابر،[3] ومنه فالعمل الذي قام به الكندي في نظره إنما يمثل مرحلة التأسيس للمصطلح استكمالا لجهود السابقين عليه خاصة جابر بن حيان. و إذا بحثنا عن مصدر هذه المصطلحات و التعريفات التي ذكرها الكندي لوجدنا أن معظمها يعود إلى الفلسفة اليونانية، أما عن عدد الحدود التي ذكرها الكندي في رسالته فهي مئة و تسعة مصطلحا، منها خمسة وأربعون مصطلحا لم يعرفها جابر لا في الحدود و لا في اللغة الفلسفية التي عبر عن تلك الحدود بها، وهو ما يبين أن رسالة الكندي جاءت أكثر تأثيرا من رسالة جابر، بحيث أنها لا تمثل مرحلة نشوء المصطلح فحسب كما هو عند جابر بن حيان، بل تتعداها إلى مرحلة تكوين المصطلحات.[4] ومن بين المصطلحات والحدود التي تحدث عنها الكندي في رسالته مصطلح الجوهر الذي يعرفه بقوله: «الجوهر هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لا تتغير ذاتيته »، [5]إضافة إلى تعريفه لحد اليقين بقوله: «اليقين,هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان».[6]

2-2 مرحلة تحـــــديد المصطـــلح المنطـــقي و انتشاره:

---

[1]أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط19782ص112.

[2]عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص36.

[3]المرجع نفسه، ص37.

[4]المرجع نفسه، ص37.

[5]الكندي رسالة في حدود العلوم ورسومها، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989ص191.

[6]المرجع نفسه، ص195.

أ) – الخــوارزمي: تـــوفى (387هـ - 997مـ) الذي لم تكن له شهرة كبيرة بين المؤرخين القدماء، رغم أهمية الكتاب الذي ألفه "مفاتيح العلوم"[1] الذي يعد من أقدم ما صنفه العرب على طريقة الموسوعات العلمية، ويتميز بصفة الشمول وهو شبيه إلى حد كبير بكتاب "إحصاء العلوم للفارابي" والكتاب يقع في مقالتين:

المقـالـة الأولـى : وتتضمن

1- الفقه.

2- الكلام

3- النحو

4- كتاب الشعر

5- الشعر والعروض

6- الأخبار

المقـالة الثـانية : وتتضمن

1- اللغة

2- المنطق

3- الطب

4- علم العد

5- الهندسة

6- علم النجوم

7- الموسيقى

8- الحيل

9- الكيمياء

وإذا رجعنا إلى كتاب "مفاتيح العلوم" لوجدنا أن الخوارزمي يخصص بابا للفلسفة ويقسمه إلى ثلاثة فصول، كما يخصص بابا للمنطق و هو الباب الثاني ويقسمه إلى تسعة فصول (إيساغوجي، فاطيغورياس، باري أرمنياس، أنا لوطيقا، أفودقطيقا، طوبيقا، سوفسطيقا، ريطوريقا

---

[1] عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص44.

وأخيرا[1]بويطيقا)، ويقدر مجموع المصطلحات التي أوردها الخوارزمي في باب المنطق ثلاثة وستون، إضافة إلى ثلاثة مصطلحات فرعية كمرادفات. أما المصطلحات الفلسفية فبلغ عددها خمسة وأربعون، إضافة إلى تسعة فرعية كمترادفات، و بذلك يصبح مجموع المصطلحات الفلسفية والمنطقية التي عرفها الخوارزمي مئة و ثمانية مصطلحا، وقد قسم الخوارزمي المصطلحات إلى قسمين أو نوعين «ألقابا اخترعت، وألفاظا من كلام العجم أعربت»[2].

1- ألفـــــاظ مخترعة: وهي مصطلحات اخترعها المختصون في علم المنطق و الفلسفة عن جملة الفلاسفة القدماء، فتطورت استعمالاتها عند المؤرخين.

2- ألفـــــاظ معربة: و هي مصطلحات مخترعة لم تترجم أو توضع بالعربية أصلا، بل عربت ونقلت إلى العربية نقلا عن اللغات الأخرى خاصة اليونانية، و كمثال على الأولى المنطق الذي هو مصطلح مترجم موضوع للدلالة على مصطلح في غير العربية فهو يسمى باليونانية "لوغيا" وبالسريانية "ميليلوثا" وبالعربية"المنطق"[3] فكلمة "logia "من اختراعات الشراح اليونانيين المتأخرين.ومن بين المصطلحات أو الحدود التي تطرق إليها الخوارزمي في كتابه الحدود الفلسفية مصطلحي النوع والجنس، حيث يحددهما بقوله: «النوع هو مثل الإنسان المطلق والفرس والحمار، وهو كلي يعم الأشخاص.الجنس ما هو اعم من النوع، مثل الحي فانه أعم من الإنسان والفرس والحمار[4]»، إضافة إلى مصطلح الفصل والعرض والخاصة من خلال قوله: « الفصل هو ما يتميز به النوع عن الآخر بذاته...العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيئي لا في ذاته، كالبياض والسواد...الخاصة هي عرض يخص به نوع واحد دائما، مثل الضحك في الإنسان».[5] وفي مجال القضية استخدم حدودا عديدة منها السور والقضية حيث يقول: «السور عند أصحاب المنطق وهو كل وبعض وواحد ولا كل واحد ولا بعض ...القضية هي القول الجازم ومثل قولنا فلان

---

[1]الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط1، 1930، ص88.

[2]المرجع نفسه، ص4.

[3]المرجع نفسه، ص28.وأيضا الخوارزمي ، كتاب الحدود الفلسفية ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989ص215.

[4]الخوارزمي ،كتاب الحدود الفلسفية ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989ص215.

[5]المرجع نقسه، ص216.

كاتب وفلان ليس بكاتب». [1] أما في القياس فيستخدم حدودا كثيرة أيضا منها حد القياس الحملي قائلا: « القياس الحملي هو ما يؤلف من مقدمتين تشتركان في حد واحد. وهذا الحد المشترك يسمى الحد الأوسط». [2]

3-2 مرحـــلة ثبات المصطـــلح و استقــــــراره:

أ-ابن سينـــــــــــا: كتب ابن سينا رسالة في الحدود قصد منها أن يعرف قارئها بالمصطلحات الأساسية[3]أي تحديد المفاهيم التي يتعامل بها الفلاسفة. و تجدر الإشارة إلى أن نظرية ابن سينا في الحدود كانت سابقة على تأليف كتاب "الشفاء والنجاة"، [4]و قد أقر ابن سينا بصعوبة هذه المهمة أي التأليف في الحدود التي لم يسبق و أن عالجها من قبل، كون النظر في الحدود كما يرى موضوع متعذرعلى البشر و قد لا يعطيه حقه وهوما يتضح في قوله في مقدمة رسالة الحدود:« فإن أصدقائي سألوني أن أملي عليهم حدود أشياء يطالبونني بتحديدها فاستعفيت من ذلك علما بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواء كان تحديدا أو رسما... وأنا الآن مساعدهم على ملتمسهم، ومعترف بقصوري عن بلوغ الحق فيما يلتمسون مني»[5]. و إذا تفحصنا محتويات رسالة الحدود وما تضمنتها من مصطلحات فلسفية، لوجدنا أن عددها بلغ ثلاثة و سبعون مصطلحا موزعة كمايلي: المنطق اثنان الطبيعة ثمانية و ستون ما بعد الطبيعة ثلاثة[6]. و إذا عقدنا مقارنة بين رسالة الكندي في الحدود مع رسالة ابن سينا لوجدنا أنه رغم تشابههما كما ذهب إلى دلك ماجد فخري في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" و الذي يقول فيه: «رسالة الحدود شبيهة برسالة الكندي في حدود الأشياء، و منسوجة مثلها على منوال مقالة أرسطوطاليس الخامسة من كتاب ما بعد الطبيعة ». إلا أن رسالة الكندي أوسع من حيث عدد مصطلحاتها، إلى جانب تميز رسالة ابن سينا، بتوضيح طريقة تحصيل الحدود و الرسوم كما بين في المقدمة وهو ما لم يشر إليه الكندي من قبل كل ذلك يؤكد التطور الحاصل مع ابن سينا باعتباره أول الفلاسفة العرب في عرضه نظرية

---

[1]الخوارزمي ،كتاب الحدود الفلسفية ، مرجع سابق ،ص220.

[2]المرجع نفسه، ص222.

[3]عبد الأمير الأعسم ، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص60.

[4]المرجع نفسه، ص60.

[5]ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن كتاب عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص ص231-232.

[6]عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص66.

التعريف في رسالة الحدود[1] ، و ما دمنا بصدد البحث في المصطلح المنطقي، فإننا سنذكر مثالا عن الحدود المنطقية التي ذكرها ابن سينا ويتعلق الأمر بحد الموضوع الذي يعرفه بقوله :«يقال موضوع كل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال هيولى للمحل غير المتقوم بذاته بل بما يحله و يقال موضوع لكل معنى يحكم عليه سلبا أو إيجابا »[2]

ب-الغـــــــزالي: تطرق الغزالي إلى موضوع الحدود في سياق كتاب "معيار العلم" الذي يقول فيه:« فاعلم أنا قسمنا القول في مدارك العلوم إلى كتب أربعة :كتاب مقدمات القياس، وكتاب القياس، و كتاب الحد، و كتاب أقسام الوجود و أحكامه »[3] ، وكتاب الحدود يحصره فنان. [4]
(4)

الفــــــــن الأول: في قوانين الحدود و هو سبعة:

1- الفصل الأول في بيان الحاجة إلى الحد.

2- الفصل الثاني في بيان مادة الحد و صورته.

3- الفصل الثالث في بيان ترتيب طلب الحد.

4- الفصل الرابع في بيان أقسام ما يطلق عليه اسم الحد.

5- الفصل الخامس في بيان أن الحد لا يقتنص إلا بالبرهان.

6- الفصل السادس في مثارات الغلط في الحدود.

7- في استعصاء الحد.

ولم يعتمد الغزالي في رسالته ابن سينا في الحدود فقط، بل استند إلى كتاب النجاة أيضا،[5] واستعان به لتنظيم مواد الفن الأول من الحدود، حيث قام بتنقيح أقوال ابن سينا وتطويرها من أجل صياغة نهائية لنظرية التعريف.[6] أما الفن الثاني من الحدود فقد خصصه الغزالي لتطبيق نظرية التعريف و قد ذكر الغزالي ستة وسبعون مصطلحا موزعة على المصطلحات الإلهية، المصطلحات

---

[1]عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص67.

[2]ابن سينا،رسالة الحدود، مرجع سابق، ص245.

[3]أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961، ص69.

[4]أبو حامد الغزالي،كتاب الحد، ضمن كتاب عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص266.

[5] عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص79.

[6]المرجع نفسه، ص84.

الطبيعية، المصطلحات الرياضية، وقد صاغ الغزالي الحدود في رسالته صياغة واعية دقيقة على خلاف رسالة ابن سينا التي تفتقر لهذا الترتيب للمصطلحات بحسب قول الفلاسفة، حيث نجد تداخلا بين تعريفاته ومصطلحاته الإلهية مع الطبيعة و الرياضية[1]وتجدر الإشارة هنا إلى تطور المصطلح الفلسفي عند الغزالي تطورا عربيا في المصطلحات إلى درجة اختفاء الألفاظ المعربة التي ازدهرت في مرحلة ما بين الكندي و ابن سينا،[2] و هو ما يجعل لغة الغزالي تعبر عن مرحلة نضج المصطلح الفلسفي عموما و المصطلح المنطقي بصفة خاصة.

ومن خلال ما تقدم نتوصل إلى أن المصطلح المنطقي عند الغزالي لم يظهر دفعة واحدة بل مر بمراحل و أن فترة الغزالي شهدت تطورا و نضجا في المصطلحات و استخدامه لمصطلحات عربية مستمدة من العقيدة وهو ما سنكشف عنه بتوسع في الفصل الأخير.

رابعا: موقف المسلمين من المصطلح المنطقي:

بعد وصول منطق أرسطو إلى العالم الإسلامي عن طريق الترجمة اتخذ المسلمون منه مواقف مختلفة ما بين التأييد و المعارضة. [3] وقد استندت المواقف من علم المنطق أساسا إلى المصطلحات المعتمدة في هذا العلم.

1- الفئة المؤيدة للمصطلح المنطقي: تبنت هذا الموقف المدرسة المشائية وفي مقدمتهم الكندي أبو نصر الفارابي و الغزالي في المشرق، وابن حزم و ابن رشد في المغرب، جميع هؤلاء قبلوا منطق أرسطو وما تضمنه من مصطلحات معتبرين إياه «قانون العمل الذي لا يرد»[4] و منهج ضروري للبحث و الدراسة في مختلف العلوم العقلية و الدينية.

أ-موقف الفارابي: (259- 329هـ) يعتبر الفارابي من بين المتحمسين للمنطق الأرسطي والمصطلح المنطقي ،مما جعل المؤرخين يطلقون عليه اسم المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول، وقد أكد الفارابي على أهمية المنطق باعتباره يقوم العقل و يسدد الإنسان نحو الطريق الصواب، وبذلك فهو شبيه بالنحو الذي يقوم اللسان، فوظيفتهما واحدة و هي تقويم المعوج في التفكير من خلال

---

[1] عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، مرجع سابق، ص86.

[2] المرجع نفسه، ص88.

[3] في رسالته الماجيستير بعنوان نقد الفلسفة الإسلامية للمنطق الأرسطي حصر الدكتور علي بوقليع هذه المواقف في ثلاثة فئة مؤيدة فئة ناقدة فئة محرمة،ص37وما بعدها.

[4] عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية.دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص17.

المنطق، و تقويم المعوج في النطق من خلال النحو. [1]ويتجلى تأييد الفارابي للمصطلح المنطقي من خلال دراسة الفارابي لمؤلفات أرسطو المنطقية، مقدما كتبا وشروحات وتلخيصات الأورجانون تجلت فيها الروح الأرسطية بوضوح منها كتاب "إحصاء العلوم"، الذي قسم فيه المنطق إلى ثمانية أقسام مثلما هو الحال بالنسبة لأرسطو مستخدما نفس المصطلحات بعد ترجمتها مع الاشارة إلى تسميتها الأصلية باليونانية، حيث تناول في القسم الأول قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة والملقب باليونانية قاطيغورياس، والثاني قوانين الأقاويل البسيطة والملقب باليونانية باري أرمينياس، والثالث الأقاويل التي يعبر بها عن القياسات ولملقب باليونانية أنالوطيقا الأولى، والرابع القوانين التي يمتحن بها الأقاويل البرهانية وهو البرهان وباليونانية أنالوطيقا الثانية، و الخامس الأقاويل التي يمتحن بها الأقوال الجدلية ويلقب باليونانية طوبيقا، والسادس الحكمة المموهة أوالأغاليط ويسمى باليونانية سوفسطيقا، و السابع وسيلة امتحان الأقاويل الخطبية و أصناف الخطب ويسمى باليونانية ريطوريقا، و الثامن القوانين التي تسبر بها الأشعار و أصناف الأقاويل الشعرية،ويسمى باليونانية بيوطيقا. [2]«فتصير أجزاء المنطق ثمانية،كل جزء منها في كتاب » [3]وقد ظهر أثر أرسطو في شروحه لكتاب"إيساغوجي" و "قاطيغورياس" و كتاب "العبارة" و لم يكن الفارابي شارحا لأرسطو فقط، بل كان مؤلفا لكتب في المنطق خاصة كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق" الذي اعتبر مدخلا للمنطق اللغوي، حيث قدم فيه أهم أجزاء المنطق و التي تتمثل في الألفاظ وأنواعها و أجزاء الكلام والحروف، وبذلك يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة الإرهاصات الأولى لميلاد المنطق العربي.

ب-موقف ابن سينا (370 - 428 هـ): يعتبر ابن سينا من أشهر مفكري و فلاسفة الإسلام الذين تأثروا بالمنطق الأرسطي ومصطلحاته، والذي أكد على ضرورة تعلم المنطق للاهتداء إلى الحق، لأن الاعتماد على الفطرة لا يوصل إلى الحقيقة لأن الفطرة قد تصيب وقد تخطئ ومن هنا شدد ابن سينا على الرجوع إلى المنطق الأرسطي قائلا:«و كانت الفطرة الأولى و البديهية من الإنسان وحدهما قليل المعونة على ذلك وكان جل ما يحصل له ذلك إنما يحصل بالاكتساب»[4].

---

[1] حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2003 ،ص.74.

[2] أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال ، ط1، ، ص ص45-46.

[3] المرجع نفسه،ص 44.

[4]ابن سينا، منطق الشفاء، تقديم أحمد فؤاد الأهواني، دار الكتب، 1994، ص35.

والملاحظ عدم اختلاف منطق ابن سينا عن منطق أرسطو والفارابي« إلا بإضافة المدخل لمباحث المنطق، حيث جعله أولا. ومن هنا كان عدد الموضوعات لديه تسعة بدل ثمانية ».[1]كما تم تحديدها في السابق من طرف أرسطو ثم الفارابي.الأمر الذي دفع ببعض المفكرين إلى اعتبار ابن سينا ثمرة من ثمرات الفكر الفلسفي للفارابي، رغم ما يميزه من سعة الفهم وقوة الاستيعاب.[2]وما يثبت تأثر ابن سينا وتأييده للمصطلح المنطقي هو استخدامه وتوظيفه لمصطلحات أرسطو المنطقية، سواء تعلق الأمر بمبحث الحدود كمصطلح المفرد والمركب حيث يعرفهما بقوله: « واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلا ...والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا».[3]إلى جانب مصطلح الكليات الخمس الذي يحدده ويحصره كما فعل أرسطو من قبل بقوله: « فهذه الألفاظ الخمسة وهي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام».[4] أو تعلق الأمر بمصطلحات مبحث القضايا كمصطلح القضية الذي يعرفه بقوله: « هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على أن نذكره، هو التركيب الخبري، وهو الذي يقال لقائله :انه صادق فيما قاله أو كاذب».[5]إضافة إلى مصطلح التناقض الذي يعرفه بقوله: «أعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها أن تكون إحداهما بعينها أو بغير عينها صادقة والأخرى كاذبة حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما».[6] أما مصطلح العكس فيعرفه بقوله: «العكس هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعا، والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله».[7] أما مصطلحات القياس فهي كثيرة وسنكتفي بذكر مصطلح القياس الذي يعرفه بقوله: « وأما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من أقوال ، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر ».[8].

---

[1]جعفر آل ياسين، المنطق السينوي، دار الافاق الجديدة، بيروت، ط1، 1983، ص14.
[2]جعفر آل ياسين، المنطق السينوي، ص14.
[3]ابن سنا ,الإشارات والتنبيهات ,دار المعارف, 1960ص191.
[4]المرجع نفسه ,ص 245.
[5]المرجع نفسه ,ص 267.
[6]المرجع نفسه ,ص 345.
[7]ابن سنا ,الإشارات والتنبيهات ,مرجع سابق,ص 368.
[8]ابن سنا ,الإشارات والتنبيهات ,مرجع سابق,ص 421.

ج-موقف ابن حزم (384- 456 هـ): أكد ابن حزم أهمية المنطق الأرسطي كمنهج من مناهج البحث في العلوم الشرعية، رغم معاداة بيئته للمنطق لاعتقادهم باشتمالها على الكفر، وإما لعجزهم عن فهمها[1]، و هو ما حفزه على دراسة الفلسفة والمنطق ليكتشف أن الفلسفة لا تتعارض مع الشريعة و أن المنطق يمكن اتخاذه كمعيار لتقويم الآراء الشرعية، فقام ابن حزم بالرد على المواقف المعادية للمنطق اليوناني، مبينا أن المنطق ليس حكرا على من يتكلم اللغة اليونانية لأن المعاني واحدة في جميع اللغات، وأن الاختلاف موجود على مستوى الأسماء والمصطلحات فقط.لذلك امن ابن حزم بأن المنطق هو منطق إنساني لا يعرف الحدود الجغرافية أو اللغوية[2]. ويعود اهتمام ابن حزم بالمنطق إلى مجموعة من الأسباب والدوافع نستشفها من خلال تأليفه لكتاب التقريب لحد المنطق، والتي يمكن حصرها في ثلاثة أسباب رئيسية وهي: أولا:دوافع دينية أصولية على أساس أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام وكيفية إقامة البراهين على رد الفروع إلى الأصول. وثانيا :دوافع جدلية لأن الفقيه أو المتكلم ينبغي عليه أن يتسلح بالمنطق من أجل مواجهة أعداء العقيدة بسلاحهم وهذا يحتاج إلى دراية بالفلسفة والمنطق بأساليب البرهان.وثالثا:أسباب تعليمية تتمثل في تقدير علوم الأوائل وإبراز قيمتها العلمية وتقريب المنطق وتيسيره من أجل فهمه .ومن أجل تحقيق هذا الهدف اضطر ابن حزم لإعادة طرح المنطق بأسلوب واضح ومبسط من أجل تجاوز بعض الصعوبات خاصة المتعلقة بصعوبة ترجمة بعض المصطلحات فقام ابن حزم باستعمال ألفاظ عامية سهلة يمكن فهمها من طرف الجميع وهو ما عبر عنه بقوله: « فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معاني هذه الألفاظ السهلة بسيطة يستوي إنشاء الله في فهمها العامي و الخاص، و العالم الجاهل حسب إدراكنا، و ما منحنا خالقنا تبارك وتعالى من القوة و التصرف». [3]وقد دافع ابن حزم عن المصطلحات المستخدمة في علم المنطق ، وذلك في سياق حديثه عن وضع كتب المنطق من طرف القدماء خاصة أرسطو والتي حددوا فيها أهم المصطلحات المستخدمة في هذا العلم، والتي لقيت اتفاقا من طرف جميع الأمم حول معناها،رغم اختلافهم حول الألفاظ والحدود التي نعبر بها عن هذه المعاني، كل ذلك من أجل إيجاد حل لمشكلة عويصة تتمثل في تجاوز الاختلاف وتقريب الآراء حيث يقول: « فإن من سلف

---

[1]عفاف الغمري,المنطق عند ابن تيمية, مرجع سابق,ص 34.

[2]وديع واصف مصطفى,ابن حزم,المجمع الثقافي,أبو ضبي,2000,ص111.

[3]ابن حزم,التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية,دار الكتب العلمية,بيروت,ص14.

الحكماء قبل زماننا، جمعوا كتبا رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها...ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح، وتقفوا هذه الأمور، فحددوا في ذلك حدودا ورفعوا الإشكال، فنفع الله بها منفعة عظيمة، وقربت بعيدا وسهلت صعبا، وذللت عزيزا في إرادة الحقائق، فمنها كتب أرسطوطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق». [(1)]ولم يكتف ابن حزم بالدفاع عن المصطلح المنطقي، بل قام بالرد على الذين رفضوا المنطق واستخدام مصطلحاته خاصة الفقهاء، الذين تحججوا بعدم استخدام السلف الصالح لهذه المصطلحات، واصفا إياهم بالجهل قائلا: « فان قال جاهل :فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا ؟قيل له إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب ، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم .فما تكلم أحد من السلف الصالح رضي الله عنهم في مسائل النحو، لكن لما فشا جهل الناس، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله عز وجل ، ولكلام نبيه صلى الله عليه وسلم». [(2)]

2-الفئة المعارضة للمصطلح المنطقي: ويمثلها

أ- علماء أصول الفقه: عارض علماء أصول الفقه المنطق والمصطلحات المستخدمة فيه. و يعتبر الإمام الشافعي المتوفى سنة 204هـ أقدم من عارض و هاجم المنطق،[(3)] و بلغ الأمر إلى حد تحريمه، معللا هذا الهجوم بمجموعة من المبررات منها استناد المنطق الأرسطي إلى خصائص اللغة اليونانية، التي تخالف العربية، لغة القرآن الكريم و السنة، و قد حمل الشافعي مسؤولية دخول المنطق للعالم الإسلامي لانتشار الجهل بين المسلمين لأصول شرعهم و هو ما وضحه في كتابه الرسالة قائلا: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس». [(4)]
ويعتبر الشافعي صاحب بداية نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية كما يذهب إلى ذلك مصطفى عبد الرازق في كتابه"التمهيد لتاريخ

---

(1) ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، مرجع سابق، ص12.

(2) المرجع نفسه، ص10.

(3) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، مرجع سابق، ص14.

(4) المرجع نفسه، ص15.

الفلسفة"، حيث ظهر الاتجاه المنطقي في وضع الحدود والتعريف والقياس والخطابة والجدل، وكأنه أراد بذلك وضع حد لدخول المنطق الأرسطي للعالم الإسلامي، لأن الإطلاع على الرسالة يغنيه عن المنطق كونه يكسبه ملكة التحليل في إطار العلم الشرعي، وقد كان لمقولة الإمام الشافعي السابقة صدى و أثر كبير على علماء المسلمين فيما بعد.

ومن أبرز هؤلاء ابن الصلاح الشهرزوري، الذي أفتى بتحريم المنطق، وأبتعد عن دراسة المنطق بنصيحة من شيخه كمال الدين بن يونس الموصلي، وقد سئل ابن الصلاح عن الاشتغال بالمنطق و الفلسفة هل هو مباح من قبل الشرع؟ و هل الأئمة و السلف الصالح أباحوا العمل به أم لا؟ هل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية؟ فأجاب:«الفلسفة شر والمنطق مدخل للفلسفة، فمدخل الشر شر، وليس الاشتغال بالمنطق تعلما أو تعليما مما أباحه الشارع، ولاستباحه أحد من الصحابة و التابعين ...وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة و الرقعات المستحدثة»،[1] فأوصد بذلك الباب أمام من يريد أن يدخل المنطق إلى العالم الإسلامي. كما أيد جلال الدين السيوطي في كتابه "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام"، فتوى الشافعي و رأيه في فساد اللغة نتيجة دخول علوم اليونان حيث يقول في بداية الكتاب: «و أشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلف و نفي الرؤية و غير ذلك من البدع، و أن سببها الجهل بالعربية و البلاغة»، [2] فالجهل بالغة العربية حسب السيوطي هو السبب المباشر في تخلي الأمة الإسلامية عن منهج القرآن والسنة والاتجاه إلى المنطق اليوناني، فالمسلم لا يحتاج إلى فلسفة و منطق ليفهم معاني القرآن والسنة خاصة و أن القرآن لم يترل إلا بلسان عربي و أن لكل قوم لغة و اصطلاح. و هو يريد بذلك أن يقول أن المنطق اليوناني جاء بلغة اليونان، و من تم فهو يعنيهم هم فقط، أما العرب و المسلمين فهم في غنى عنه. أما ابن القيم الجوزيه فقد أعاب على الفلاسفة المسلمين اشتغالهم بالمنطق على خلاف السلف الصالح الذين لم يهتموا بالمنطق، رغم مكانتهم و عظمة عقولهم، و من ثم فالمنطق لا يفيد العلوم بقدر ما يفسدها وفي هذا الشأن يقول:« ما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده »[3] . أما ابن تيمية فقد أقر فتوى ابن الصلاح في العديد من كتبه المنطقية،فثار على المنطق

---

[1]ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والعقائد، مكتبة ابن تيمية الطالبية، القاهرة، ص42.

[2]جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، مرجع سابق، ص20.

[3]ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ص158.

الذي اعتبره دخيل على الفكر الإسلامي ,معتبرا إياه ميزان غير صادق فهو مجرد أوهام وشجعه على ذلك نظرة البغض من طرف الفقهاء إليه قبل أبي حامد الغزالي وخوفهم منه على العلوم الإسلامية[1].وهو ما بينه في قوله: « ولهذا ما زال علماء المسلمين، وأئمة الدين يذمونه ويذمون أهله، وينهون عنه وعن أهله، حتى رأيت للمتأخرين فتيا فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله»، [2]ومن هنا قام بالرد على مؤيدي المنطق السابقين خاصة الغزالي الذي جعله في كتابه المستصفى مقدمة للعلوم كلها قائلا: « وأما المنطق فمن قال :انه فرض كفاية ، وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيئ من علومه، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة ». [3]ولم يقف عند تحريمه كما فعل بعض الفقهاء والمتكلمين، بل اعتمد على منهج علمي في نقده للمنطق، وقد كان على دراية واطلاع بفكر الأقدمين، تطرق لنقد المنطق في كتابين هما "الرد على المنطقيين"و "نقض المنطق" و يتجلى هذا النقد من البداية في كتاب الرد على المنطقيين بقوله:«فإنني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، و لا ينتفع به البليد، و لكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأينا صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، و كتبت في ذلك شيئا ».[4] و هو ما يبين أن ابن تيمية درس المنطق بعمق حيث اطلع على فائدته في البداية، غير أنه اكتشف خطأ هذا المنطق فيما بعد وهو ما دفع به إلى نقده مركزا على مصطلحات وحدود هذا العلم مبينا عدم جدوى استخدام هذه الحدود المنطقية لأنها تزيد الأمر غموضا بدلا من توضيحه، ومن تم فهي مضيعة للوقت والجهد، كما أنها تفتح الباب واسعا للجدل لأن كل طرف يدعي أن مصطلحاته هي الأصح ، رغم أنها في الحقيقة واحدة.وهو ما عبر عنه بقوله: « وعامة الحدود المنطقية هي من هذا الباب :حشو لكلام كثير يبينون به الأشياء، وهي قبل بيانهم أبين منها بعد بيانهم، فهي مع كثرة ما فيها من تضييع الزمان، وإتعاب الفكر واللسان لا توجب إلا العمى والضلال، وتفتح باب المراء والجدال، إذ كل منهم يورد حد الآخر من الأسئلة ما يفسد به، ويزعم سلامة حده منه وعند

[1]أبو زهرة، ابن تيمية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991ص206.

[2]ابن تيمية ، نقض المنطق، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، 1370هـــ،ص156.

[3]المرجع نفسه، ص155.

[4]تقي الدين ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.

التحقق تجدهم متكافئين أو متقاربين، ليس لأحدهم على الآخر رجحان مبين». [1] ثم أشار إلى أن الذين استخدموا هده المصطلحات التي وضعها أرسطو هم فئة قليلة، وأن العلوم التي يتعلمها الإنسان يمكن تحصيلها دون الحاجة إلى تلك المصطلحات بدليل أن علماء الأمة الإسلامية في القرون الثلاثة السابقة لم تكن لديهم أي معرفة مسبقة بهذه الحدود و لم تترجم كتب المنطق بعد، ومع ذلك استطاعوا أن يصلوا إلى وضع معارف وعلوم حيث يقول: « إن المتكلمين بالحدود فئة قليلة فيبني ادم، لاسيما الصناعة المنطقية ، فان واضعها هو أرسطو ...ومن المعلوم أن علوم بني ادم عامتهم وخاصتهم حاصلة بدون ذلك ...فان القرون الثلاثة من هذه الأمة الذين كانوا أعلم بني ادم علوما ومعارف لم يكن تكلف هذه الحدود من عادتهم، فإنهم لم يبتدعوها، و لم تكن الكتب الأعجمية الرومية عربت لهم ، وإنما حدثت بعدهم من مبتدعة المتكلمين والفلاسفة ». [2]وقد تطرق ابن تيمية في نقده للمنطق إلى مسالة من أهم مسائل المنطق الصوري و هي مسألة الحد التي بني عليها المنطق، مبينا أن الحدود الكلية توجد في الذهن فقط ، وهو ما يجعلنا عاجزين عن معرفة ما بالخارج بواسطة الحد حيث يقول: « أن الحدود إنما هي ألفاظ كلية كقولنا حيوان ناطق ...تدل على معنى كلي والمعاني الكلية وجودها في الذهن لا في الخارج، فما في الخارج لا يتعين ولا يعرف بمجرد الحد، وما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء، فالحد لا يفيد تصور حقيقة أصلا »، [3]وهو ما دفعه إلى المناداة بمنطق اسمي كما لاحظنا عند الرواقية. و النتيجة التي يصل إليها ابن تيمية أن اطلاع السلف على الفكر اليوناني و تأثرهم به يعد خطأ لأن لهم ما يغنيهم عنه، فإن كانوا محتاجين إلى الحق فالمنطق اليوناني لا يوصلهم إلى الحق و لا يمكنهم من فهم دينهم.

ب-موقف علماء أصول الدين (المتكلمين): كانت الفكرة الشائعة عند مؤرخي الفكر الإسلامي خاصة المستشرقين، أن المتكلمين الأوائل كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي، بدليل أن المعتزلة بدئوا حججهم الديني مع النصارى في وقت مبكر كان المسيحيون في جدلهم بالمنطق الأرسطي، ومن هنا لا بد على المسلمين معرفة منطق أرسطو. كل هذا دفع إلى القول بأن علم الكلام تأثر بمنطق أرسطو، غير أن الواقع بين لنا أن المنطق الأرسطي تمت مهاجمته من طرف جميع الفرق الكلامية معتزلة، أشاعرة، و شيعة إلخ. و قد ألفت العديد من الكتب في نقد

---

[1]ابن تيمية ، نقض المنطق، مرجع سابق، ص199.

[2]المرجع نفسه، ص185.

[3]المرجع نفسه، ص ص186-187.

المنطق الأرسطي ككتاب "الدقائق" لأبي بكر بن الطيب الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجمين ورجح فيه مذاهب المتكلمين على منطق اليونان، وكذلك كتاب "الآراء و الديانات" لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي، إلى جانب متكلمة المعتزلة و الشيعة في ردهم على الفلاسفة.و من هنا يتضح أن المتكلمين رفضوا المنطق الأرسطي كما بين ابن تيمية في قوله:«ولهذا مازال علماء المسلمين وأئمة الدين يدمونه، ويدمون أهله، وينهون عنه و عن أهله»[1] ، و يضيف قائلا:«ولهذا مازال متكلموا المسلمين، وإن كان فيهم نوع من البدعة لهم من الرد عليه وعلى أهله وبيان الاستغناء عنه وحصول الضرر والجهل به و الكفر ما ليس هذا موضعه»،[2] ولعل السبب الرئيسي في رفضهم للمنطق الأرسطي هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميثافيزيقا أرسطو، فكان بديهيا ألا يقبلوا المنهج الذي استندت عليه هذه الميثافيزيقا. [3]

[1]ابن تيمية ،نقض المنطق، مرجع سابق، ص156.

[2]المرجع نفسه، ص158.

[3]علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص99.

الفصل الثالث : أثر الجانب العقدي على المصطلح المنطقي عند الغزالي.

أولا : مرحلة تبني الغزالي للمصطلح المنطقي:

ثانيا : مرحلة المزج بين الجانب العقدي والمنطقي .(الإبداع الاصطلاحي الإسلامي)

ثالثا : موقف الغزالي من المنطق

رابعا :موقف المسلمين من عمل الغزالي.

تمهيد:

إذا كان الغزالي أول من مزج المنطق بعلوم المسلمين،وأول من انتقد و استبدل مصطلحات المنطق بمصطلحات جديدة فإن الدافع الرئيسي وراء هذا العامل يرتبط بالجانب العقدي للغزالي، وهو ما يبرز الأثر الذي تركه الجانب العقدي في المصطلح المنطقي لديه، غير أن السؤال الذي يطرح مجددا أين يتجلى هذا الأثر؟ ما هي المبررات التي تثبت ذلك سواء تعلق الأمر بمصدر الأقيسة المنطقية أو أشكال القياس، أو على مستوى الأغاليط المنطقية أو الإستقراء؟ و كيف انعكس هذا الأمر على موقف الغزالي من المنطق؟وما هو موقف المسلمين من عمل الغزالي؟

أولا : مرحلة تبني الغزالي للمصطلح المنطقي: لو تصفحنا كتب الغزالي المنطقية، خاصة كتاب "الحدود" وكتاب " مقاصد الفلاسفة "للاحظنا أن أبو حامد الغزالي تبنى المصطلح الفلسفي عموما، والمنطقي خصوصا في هذين الكتابين. والسبب في ذلك يعود إلى فترة تأليفه لهذين الكتابين، حيث ألفهما في بداية حياته على منهج الفلاسفة. ويظهر هذا أكثر في كتابه " الحدود"، والذي انتهج نهج الفلاسفة الذين سبقوه كالفارابي وابن سينا، بدليل أن المرجع الأساسي الذي اعتمده الغزالي في تعلم المنطق اليوناني هو كتاب الشفاء والإشارات والتنبيهات .ومن هنا نسجل تبني الغزالي«التام والمطلق لكل التعاليم المنطقية اليونانية،كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلى الثقافة العربية مع اجتهاد في تقريبها وتعليمها والتمثيل لها» [1].

كما أن الهدف من تأليفه كتاب " مقاصد الفلاسفة " كما يتضح من خلال العنوان، هو تلخيص وشرح وتبسيط الفلسفة في عمومها والمنطق كما ورد على لسان المناطقة الذين سبقوه، حيث حاول أن يبرهن على مقدرته فهم الفلسفة من جهة، توطئة للرد عليها ونقد أفكار أصحابها، ومن جهة أخرى قدرته على التحكم في مصطلحاتها ولغتها. لقد عرض الغزالي ولخص في هذا الكتاب أفكار الفلاسفة الطبيعية والمنطقية والإلهية، ليقوم بنقدها فيما بعد في كتابه التهافت.وبالتالي فهذا الكتاب مقدمة لكتابه التهافت، وهو ما بينه الغزالي بقوله : « فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا، مشتملا على حكاية مقاصدهم، من علومهم المنطقية

---

[1] حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2010، ص254.

والطبيعية والإلهية، من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد فيه إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل ...ومقصود الكتاب ، حكاية مقاصد الفلاسفة وهو اسمه». [1]

وقد تحدث الغزالي في بداية الكتاب عن أقسام المنطق، حيث قسمه إلى ثلاثة أقسام :قسم الحدود,وقسم القضايا، وقسم الاستدلال أو القياس، وهو ما يتجلى من خلال قوله: « في الألفاظ ووجه دلالتها على المعاني، ثم في المعاني وأقسامها، ثم في القضية المركبة من موضوع ومحمول وأقسامها ثم في القياس المركب من قضيتين ».[2] وعند حديثه عن علاقة الألفاظ بالمعاني، أستخدم الغزالي ثلاثة مصطلحات أساسية هي:المطابقة، التضمن، الالتزام« المطابقة كدلالة لفظ البيت على معناه، والآخر بطريق التضمن كدلالة لفظ البيت على الحائط المخصوص ...والثالث بطريق الالتزام كدلالة السقف على الحائط».[3] وفي تقسيمه للفظ أو الحد يقدم الغزالي مجموعة من المصطلحات، منها المفرد والمركب «أما المفرد فهو الذي لا يراد بأجزائه، أجزاء من المعنى كالإنسان...وإن أردت النعت فهو مركب». [4]وفي تعريفه للكلي والجزئي يقول: « الجزئي ما يمنع نفس مفهومه من الشركة فيه كقولك زيد, وهذا الفرس, وهذه الشجرة.والكلي :ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه كالفرس والشجرة والإنسان». [5] وفي حديثه عن تشعب الألفاظ يقدم الغزالي خمسة مصطلحات هي:المتواطئة، المترادفة، المتباينة، المشتركة، المتفقة. «المتواطئة كقولك حيوان، فانه ينطبق على الفرس والثور والإنسان بمعنى واحد ...أما المترادفة فهي الأسامي المختلفة المتواردة على مسمى واحد كالليث والأسد، والخمر والعقار.والمتباينة المختلفة للمسميات المختلفة كالفرس والثور والسماء لمسمياها .والمشتركة هي اللفظ الواحد المطلق كلفظ العين،والمتفقة هي المترددة بين المشتركة والمتواطئة كالوجود ل(الجوهر)والعرض». [6]وفيما يخص علاقة المعاني بعضها ببعض يقدم الغزالي جملة من المصطلحات منها مصطلح الذاتي والعرضي مقدما أمثلة على ذلك بقوله: « إذا قلنا هذا الإنسان حيوان وأبيض أدركنا تفرقة بين نسبة الحيوانية إليه،

(1) أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، دار الكتب العلمية، بير وت، ط1، 2003، ص9.

(2)المصدر نفسه،ص15.

(3)المصدر نفسه ، ص ص 16.15

(4) المصدر نفسه ، ص 16 .

(5) المصدر نفسه، ص ص16-17

(6) المصدر نفسه، ص18.

وبين نسبة الأبيضية إليه.فما نسبته إلى الموضوعات نسبة الحيوانية يسمى ذاتيا .وما نسبته نسبة الأبيضية يسمى عرضيا». [1]و في تقسيمه للذاتي يستخدم مصطلحين هما الجنس والنوع الأول «ما لا أعم فوقه يسمى جنسا وما لا أخص تحته يسمى نوعا ». [2]وفي حديثه عن الكليات الخمس أستخدم خمس مصطلحات وهي« الجنس والنوع والفصل والعرض العام ولخاصة».

أما القسم الثاني فقد خصصه الغزالي للحديث عن القضية حيث بدأ بتعريفها قائلا: «المعاني المفردة إذا ركبت حصلت منها أقسام, ولسنا نقصد من جملتها إلا قسما واحدا وهو الخبر ويسمى قضية وقولا جازما وهو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب». [3]وقد أخد هذا التعريف عن إبن سينا الذي أقتصر على الجملة الخبرية حيث يقول: « هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على أن نذكره هو التركيب الخبري، وهو الذي يقال لقائله:إنه صادق فيما قاله أو كاذب». [4]وبالنسبة لأقسام القضية يقسمها الغزالي إلى قسمين، حملية وشرطية تشتمل الأولى على جزأين « يسمى أحدهما موضوعا وهو المخبر عنه ك(العالم)من قولك العالم حادث ,ويسمى الثاني محمولا وهو الخبر ك(الحادث)من قولك العالم حادث» [5].أما مصطلح القضية الشرطية فيطلق على القضية التي تتكون من قضيتين، الأولى تسمى مقدما، والثانية تسمى التالي. ويقسمها إلى قسمين: شرطية متصلة وشرطية منفصلة ويقدم مثالا على الأولى بقوله:« إن كانت الشمس طالعة فيسمى مقدما...وأما الجزء الثاني وهو قولك الكواكب خفية، فيسمى تاليا»، [6]أما المنفصلة«فتشمل على جزأين كل واحد أيضا قضية إذا حذف عنها كلمة الشرط، ولكن لا ترتب بين جزأين إلا من حيث الذكر، فانك تقول:العالم إما حادث، وإما قديم» [7].كما أستخدم مصطلح الإيجاب والسلب، حيث قسم القضية إلى باعتبار محمولها إلى« موجبة كقولك:العالم حادث، والى سالبة كقولك العالم ليس بحادث» [8].أما من حيث الموضوع فتنقسم القضية إلى

(1) أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق ،ص19.

(2) المصدر نفسه، ص22.

(3) المصدر نفسه ، ص25.

(4)ابن سينا ،الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص267

(5) أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 26.

(6)المصدر نفسه، ص 26

(7) المصدر نفسه، ص 27

(8)المصدر نفسه، ص27.

قسمين « شخصية كقولك زيد عالم، والى غير شخصية »، [1]ويقسم هذه الأخيرة إلى قضية مهملة ومحصورة ويعرف الأولى بقوله: « فالمهملة ما لم تسور بسور بين فيه أن الحكم محمول على كل الموضوع أو بعضه كقولك :الإنسان في خسر إذ يحتمل أنك تريد البعض .والمحصورة هي التي ذكر فيها، وهي أربعة:إما موجبة كلية كقولك كل إنسان حيوان أو موجبة جزئية كقولك :بعض الناس كاتب ،أو سالبة كلية كقولك :لا إنسان واحد حجر، أو سالبة جزئية كقولك :بعض الناس ليس بكاتب». [2]هذا التقسيم السابق للقضية متطابق وتقسيم ابن سينا لها بما في ذلك الأمثلة المقدمة، حيث يقول ابن سينا : « فان كان بين أن الحكم عام سميت القضية كلية وهي إما موجبة مثل قولنا كل إنسان حيوان ,وإما سالبة مثل قولنا ليس واحد من الناس بحجر، وإذا كان بين الحكم في البعض و لم يتعرض للباقي ,أو تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية إما موجبة كقولنا :بعض الناس كاتب، وإما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب» [3].كما تعرض الغزالي لمصطلح تقابل القضايا الحملة قائلا: « لكل قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب، ولكن إن قاسمها الصدق والكذب سميتا متناقضتين، وقيل إن إحداهما نقيض الأخرى. ونعني به أن يكذب إذا صدقت القضية، ويصدق إذا كذبت القضية». [4]ثم تعرض لشروط التقابل كما عرضها من قبل أرسطو والفارابي وابن سينا.كما تطرق إلى عكس القضايا والقواعد التي ينبغي توفرها حيث يقول: «ونريد بالعكس أن يجعل المحمول موضوعا، والموضوع محمولا، فان بقي الصدق بعينه قل :هي قضية معكوسة، فان لم يلزم قيل:إنها لا تنعكس» [5].وما يلاحظ أن تعريف العكس وقواعده هي نفسها التي ذكرها ابن سينا دون إضافة أو نقصان،حيث يعرفه ابن سينا بقوله: «العكس هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعا، والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية،وبقاء الصدق والكذب»[6] .

---

[1]أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة مصدر سابق، ص28.

[2]المصدر نفسه، ص ص28-29.

[3]ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص.368 .

[4]أبو حامد الغزالي مقاصد الفلاسفة ،مصدر سابق، ص.30

[5]المرجع نفسه، ص30.

[6]ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص.368 .

أما فيما يتعلق بالمبحث الثالث الخاص بالقياس، استخدم الغزالي مجموعة من المصطلحات لا تختلف عما ذكره سابقوه خاصة ابن سينا ، بداية بتحديد مصطلح القياس بقوله: « القياس عبارة عن أقاويل ألفت تأليفا يلزم من تسليمها بالضرورة قول آخر اضطرارا .ومثل ذلك :العالم مصور،وكل مصور حادث فإنهما قولان مؤلفان، يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث وهو أن العالم حادث»، [1]ونفس التعريف نجده عند ابن سينا في قوله : « القياس قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا،لزم عنه لذاته قول آخر ». [2]وفي تقسيمه للقياس أستخدم مصطلحين هما القياس الاقتراني أو الحملي، والقياس الاستثنائي، حيث يعرف الأول بقوله : « هو أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في حد واحد» [3].ويصطلح على الحد المشترك الذي يتكرر بالحد الأوسط، والحد الذي يرد موضوعا في النتيجة هو الحد الأصغر، والذي يرد محمولها في النتيجة هو الحد الأكبر.والقضية التي يظهر فيها الحد لأصغر تسمى المقدمة الصغرى، أما التي يظهر فيها الحد الأكبر فتسمى المقدمة الكبرى. [4]وفيما يتعلق بتركيبة القياس ذكر الغزالي مجموعة من الشروط، سبق وأن ذكرها ابن سينا وأرسطو لنتحصل في النهاية على ثلاثة أشكال تتحدد تبعا لوضعية الحد الأوسط، « لأن الحد الأوسط إما أن يكون محمولا في إحدى المقدمتين موضوعا في الأخرى ويسمى الشكل الأول، وإما أن يكون محمولا فيهما ويسمى الشكل الثاني ، وإما أن يكون موضوعا فيهما ويسمى الشكل الثالث ». [5]ويتمثل النوع الثاني من الأقيسة في القياس الاستثنائي، والذي ينقسم بدوره إلى قسمين يصطلح على الأول الشرطي المتصل, وعلى الثاني الشرطي المنفصل ويوضح ذلك بمثال قائلا : « إن كان العالم حادثا فانه محدث، فهذه مقدمة...ومعلوم أن العالم حادث، وهو عين المقدم، فيلزم منه عين التالي، وهو أن له محدثا» [6]و لم [6]و لم يختلف الغزالي في تعريفه لهذا لقياس وقواعده عما وضعه ابن سينا في كتابه الإشارات. ونفس الشيء بالنسبة للقياس الشرطي المنفصل الذي أستخدم المثال التالي : « العالم إما حادث ،

---

[1]أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق ص23.

[2]ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق ، ص421 .

[3]أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص.33

[4]المصدر نفسه، ص33.

[5]المصدر نفسه، ص34.

[6]المصدر نفسه، ص40.

وإما قديم...لكنه حادث فليس بقديم. أو لكنه قديم فليس بحادث. أو لكنه ليس بقديم فهو حادث»[1].ويعتبر القياس الحملي والشرطي في نظر الغزالي من أصول الأقيسة، وتكملها أربعة أنواع هي :قياس الخلف، الاستقراء، التمثيل، ولقياسات المركبة .ويبدأ بتعريف قياس الخلف قائلا: « صورته إن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه ,بأن تلزم عليه محالات ,بأن تضيف إليه مقدمة ظاهرة الصدق وتنتج منه نتيجة ظاهرة الكذب، ثم تقول:النتيجة كاذبة لا تحصل إلا من قياس في مقدماته كذب » [2].وهذا النوع من الأقيسة سبق وأن تحدث عنه ابن سينا من قبل . [3]أما الاستقراء فيعرفه بقوله : « هو أن تحكم من جزئيات كثيرة على الكلي الذي يشتمل تلك الجزئيات، كقولك :كل حيوان ,إما إنسان، أو فرس، أو غيرهما ووكل إنسان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ. وكل كذا وكذا مما غايرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ فينتج :أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ». [4]ونلاحظ هنا أن تعريف الغزالي الغزالي للاستقراء لا يختلف عن تعريف ابن سينا، بدليل استخدامه لنفس المثال حيث يقول ابن سينا: «أما الاستقراء فهو الحكم على الكلي لما يوجد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ استقراء للناس والدواب البشرية والطير .والاستقراء غير موجب العلم الصحيح فانه ربما لم يستقرأ خلاف ما أستقرىء مثل التمساح في مثالنا » [5].وعند حديثه عن مصطلح التمثيل يعرفه بقوله: « هو نقل الحكم من جزئي إلى جزئي آخر، لأنه يماثله في أمر من الأمور». [6]وقد أخد أيضا هذا التعريف عن ابن سينا الذي يقول: « وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع». [7]ويتعرض أخيرا إلى القياسات المركبة التي تتميز عن باقي القياسات في عدد مقدماتها سواء بالزيادة أو النقصان حيث يقول الغزالي : « وما يورد مشوش الترتيب، مما ليس على ذلك النظم، وأمكن رده إليه، فهو قياس منتج». [8]ولتوضيح

---

[1]أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص41.

[2]المصدر نفسه، ص42

[3]ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص503.

[4]أبو حامد الغزالي، المصدر السابق، ص42

[5]ابن سينا، المرجع السابق، ص418.

[6]أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ص 43-44.

[7]ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص419.

[8]أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص 46.

ذلك يقدم مثالا لبرهان رياضي (اقليدس)يتألف من أربعة مقدمات، يتم ردها إلى مقدمتين، ليتم الوصول إلى نتيجة.[1] وقد تطرق ابن سينا إلى هذا النوع من القياس من قبل وسماه قياس المساواة« مثل قولهم (ج)مساو ل(ب) و(ب) مساو ل(أ) ف(ج) مساو (أ) وكقولنا الإنسان من النطفة والنطفة من العناصر، فالإنسان من العناصر». [2]هذا بالنسبة للجانب الصوري أو الشكلي للقياس.أما بالنسبة للجانب المادي, أي مادة القياس وهي المقدمات من حيث يقينها وصدقها « فإن كانت صادقة يقينية ،كانت النتائج صادقة يقينية، وان كانت كاذبة، لم تنتج الصادقة.وإن كانت ظنية، لم تنتج اليقينية». [3]وتنقسم المقدمات إلى خمسة أقسام :

-مقدمات يقينية صادقة يترتب عنها قياسا برهانيا .

-مقدمات قريبة من اليقين يترتب عنها قياس جدليا يحتمل الصدق.

-مقدمات ظنية يترتب عنها قياسا خطابيا تتسع للخطأ والكذب.

-مقدمات تصور على أنها يقينية يترتب عنها قياسا مغالطيا أو سفسطائيا نظرا لما يقع فيها من التباس.

-مقدمات كاذبة لكن النفس تميل إليها بنوع من التخيل يترتب عنها قياسا شعريا.[4]

وما نلاحظه هنا أن التقسيم السابق للمقدمات مأخوذ عن ابن سينا بما في ذلك المصطلحات والتسميات التي أطلقها عليها عندما أشار إلى أصناف القياسات من جهة موادها وإيقاعها للتصديق، فهناك قياسات برهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها، والجدلية المؤلفة من المشهورات والخطابية المؤلفة من المضنونات والشعرية المؤلفة من المقدمات المخيلة الخ... [5].

وما يمكن استخلاصه من خلال عرضنا لمنطق الغزالي ومصطلحاته المنطقية التي وظفها في كتابه المقاصد، سواء المتعلقة بالحدود أو القضايا أو الأقيسة ما هي إلا صورة عن منطق ابن سينا ومصطلحاته، والذي نقله بدوره عن أرسطو وهو ما يكشف عن تبني الغزالي في هذا الكتاب لمنطق أرسطو والمشائية الإسلامية.

---

[1]أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ،ص ص46-47.

[2]ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص.496.

[3]أبو حامد الغزالي، المصدر السابق، ص 47.

[4]المصدر نفسه، ص48

[5]ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص.ص511-512.

غير أن تبني الغزالي للمصطلح المنطقي في كتبه الأولى خاصة كتاب المقاصد، لم يمنعه فيما بعد من محاولة التخلص من مصطلحات المنطق اليوناني، بداية بكتابه معيار العلم الذي تناول فيه الغزالي ثلاثة مباحث أساسية كما هو الحال في المقاصد وهي مبحث الحد والقضايا والاستدلال.

وإذا كانت المصطلحات التي استخدمها الغزالي في المبحث الأول الخاص بالحدود لا تختلف كثيرا عن تلك المستخدمة في كتاب المقاصد، فان الاختلاف سرعان ما يبرز في المبحث الثاني المتعلق بالقضايا، حيث نلاحظ أن الغزالي استخدم مصطلحات جديدة في التعبير عنها خاصة عند حديثه عن تركيبة القضية حيث يستخدم مصطلح "المخبر عنه" بدلا من استعمال "الموضوع و المحمول"[(1)] مثال ذلك زيد قائم، فزيد مخبر عنه وقائم خبر[(2)].وهنا يتضح اعتماد الغزالي مصطلحات اللغة العربية وربط المصطلح المنطقي بالمصطلح العلمي.وفي شروحه وتوضيحه لأنواع القضية الحملية يقول:«الحملي وهو الذي حكم فيه بأن معنى محمول على معنى أوليس بمحمول عليه كقولنا: العالم حادث العالم ليس بحادث»،[(3)] تعبيرا عن طبيعة الحمل، و الذي ينحى فيه منحى فقهيا و لغويا.

أما النوع الثاني من القضايا فيتمثل في القضية الشرطية بنوعيها المتصلة والمنفصلة.

ويقسم الشرطية المنفصلة إلى ثلاثة أقسام:

1- ما يمنع الجمع و الخلو مثال العالم إما قديم أو حادث، (أي يمنع اجتماع القديم والحديث كما يمنع الخلو من أحدهما).

2- ما يمنع الجمع دون الخلو مثال هذا إما حيوان أو شجر، (فهما لا يجتمعان لكن يمكن أن تخلو عنهما بأن لا يكون لا حيوانا ولا شجرا).

3- ما يمنع من الخلو ولا يمنع من الجمع مثال: إما أن يكون زيد في البحر و إما ألا يغرق (يمنع الخلو لكن لا يمنع الجمع فيجوز أن يكون زيد في البحر و لا يغرق). [(4)]

وهنا نلاحظ أن الغزالي أستخدم مصطلحي الجمع و الخلو وهما معان اصطلح عليهما في الشرعيات و يستعان بهما في الاجتهاد.

---

(1) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص109.

(2) المصدر نفسه، ص ص109 -110.

(3) المصدر نفسه، ص110.

(4) المصدر نفسه، ص112.

وفي حديثه عن أشكال القياس قسم القياس الحملي إلى ثلاثة أشكال تتحدد تبعا لموقع الحد الأوسط في المقدمتين، فعندما يكون الحد الأوسط محمولا في إحدى المقدمتين، موضوعا في الأخرى يسمى شكلا أولا،« وحاصله يرجع إلى أن الحكم على المحمول، حكم على الموضوع بالضرورة ...فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين ,وهو تعدي الحكم إلى المحكوم عليه ». [1]وهنا نلاحظ ربط الغزالي المصطلحات المنطقية بالمصطلحات العلمية، من خلال استعماله لمصطلحي الحكم والمحكوم عليه اللذان أخذهما من علم الأصول ومصطلح التعدي الذي يحمل معنى لغوي .أما الشكل الثاني فيكون الحد الأوسط محمولا على الطرفين، ويقدم شروط هذا الشكل وضروبه المنتجة .وأخيرا الشكل الثالث الذي « يكون الحد المشترك موضوعا في المقدمتين» ، [2]ولتوضيح الأمر أكثر يقدم الغزالي أمثلة من علم الفقه.فبالنسبة للشكل الأول يقدم المثال التالي:

كل مسكر خمر

كل خمر حرام

فكل مسكر حرام. [3]

وعن الشكل الثاني كل ثوب فهو مذروع

لا ربوي واحد مذروع

فلا ثوب واحد ربوي. [4]

أما الشكل الثالث كل مطعوم ربوي

كل مطعوم مكيل

بعض الربوي مكيل [5]

ثم تحدث عن القياس بنوعيه بداية بالمتصل الذي يتركب من مقدمتين إحداهما مركبة من قضيتين تربطهما أداة الشرط وأخرى حملية، مقدما المثال التالي: « إن كان الوتر يؤدى على الراحلة، فهو

---

[1]أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص ص 134-135.

[2]المصدر نفسه، ص141.

[3]المصدر نفسه، ص149.

[4]المصدر نفسه، ص149.

[5]المصدر نفسه، ص150

نفل، لكنه يؤدى على الراحلة، فهو إذن نفل»، [1] وقد استمد هذا المثال من علم الفقه مما يؤكد ارتباط المصطلح المنطقي بالمصطلح العلمي (علم الفقه).أما الشرطي المنفصل أو التعاند الذي يقابل السبر والتقسيم عند الفقهاء والمتكلمين، فمثاله: العالم إما قديم أو محدث، لكنه محدث، فهو إذن ليس بقديم. [2]

ثانيا:مرحلة المزج بين الجانب العقدي والمنطقي .(الإبداع الاصطلاحي الإسلامي)

إذا كان الغزالي قد تبنى المصطلح المنطقي في كتبه الأولى كما لاحظنا سابقا، فإنه بدأ في التخلي تدريجيا عن مصطلحات المنطق اليوناني، ليقوم بإبداع مصطلحات إسلامية من خلال عملية مزج الجانب العقدي بالمنطقي. وقد تجلت هذه العملية في كتب الغزالي المنطقية المتأخرة، خاصة كتاب القسطاس المستقيم، ومحك النظر والمستصفى في علم الأصول.ومن تم يمكن تقسيم هذه العملية إلى قسمين:

أ-مرحلة المزج من خلال كتابه القسطاس المستقيم:

عالج الغزالي في كتابه "القسطاس المستقيم "نظرية القياس التي تمثل قلب النظرية المنطقية التقليدية، وبطريقة جديدة في الكتاب لم تكن مألوفة في الدراسات المنطقية في الإسلام، تقوم على الحوار بين رفيق من رفقاء أهل التعلم الذين يتبعون الإمام المعصوم. [3] والأمر الملفت للانتباه في هذا الكتاب تخلي الغزالي بصورة كلية تقريبا عن استخدام المصطلحات المنطقية المتعارف عليها مند القدم، و لم يقتصر الأمر على مجرد أسماء هذا العلم (المنطق)، بل أمتد ليشمل المصطلحات المستخدمة في القياس من مقدمات، و حدود إلخ، حيث أصطلح على مبحث القياس بالميزان,الذي يحمل معنى المقياس مثلما أيضا معيار ومكيال. [4]كما أصطلح على أشكال القياس أسماء جديدة، إذ أصطلح على الشكل الأول من أشكال القياس الحملي بالميزان الأكبر من موازين التعادل، وعلى الشكل الثاني اسم الميزان الأوسط، و على الشكل الثالث اسم الميزان الأصغر، و نفس الأمر ينطبق على القياس الشرطي بنوعيه المتصل والمنفصل، حيث أصطلح الأول بميزان التلازم وعلى الثاني بميزان التعاند ولو

---

[1] أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص152.

[2] المصدر نفسه، ص156

[3] محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية، المعهد العالمي للفكر الإسلام، القاهرة، ط1، 1966، ص.20.

[4] farid jabre ,essai sur lexique deghazali publication de l'université libanaise Beyrouth 1970p274.

تساءلنا عن مصدر هذه المصطلحات الجديدة المرتبطة بالقياس بصورة خاصة لوجدنا أن الغزالي يرجعها إلى القرآن الكريم، وهو ما يصرح به مند البداية من خلال السؤال الذي طرح عليه من طرف محاوره «فبما ذا تزن معرفتك؟ قلت أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لي حقها و باطلها ومستقيمها، ومائلها، إتباعا لله تعالى، و تعلما من القرآن المترل على لسان نبيه الصادق حيث قال:«و زنوا بالقسطاس المستقيم» فقال و ما القسطاس المستقيم؟قلت هي الموازين الخمس التي أنزلها الله تعالى في كتابه و علم أنبياءه الوزن بها.. »، [1]حيث يقول تعالى:«و السماء رفها ووضع الميزان،ألا تطغوا في الميزان, و أقيموا الوزن بالقسط و لا تخسروا الميزان»،[2] و قوله أيضا في سورة الحديد «لقد أرسنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط».[3]

وقبل عرضه لهذه الموازين الخمسة، حدد الغزالي طبيعة هذا الميزان، و هو ميزان روحاني يختلف عن الميزان الجسماني ميزان البر و الشعير و الذهب و الفضة، خاصة إذا وضعنا في الحسبان أن الموازين الجسمية تختلف فيما بينها مثال: ذلك أن القرسطون ميزان الدراهم والإصطرلاب ميزان لقياس حركة الفلك و المسطرة ميزان الأبعاد في الخطوط والشاقول ميزان لتحقيق الاستقامة والانحناء،[4] وهناك موازين روحانية كالعروض الذي هو ميزان للشعر يعرف به أوزان الشعر كما يشمل الموازين الروحانية معرفة الله و ملائكته و غيرها من القضايا الدينية، و هو ما أكده الغزالي في تعريفه لهذا الميزان بقوله:«هو ميزان معرفة الله و ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، لتعلم كيفية الوزن من أنبياءه كما تعلموا هم من ملائكته، فالله تعالى هو المعلم الأول، والثاني جبريل والثالث الرسول، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل مالهم طريق في المعرفة سواه»،[5] ويرى الغزالي أن أشهر الموازين روحانية "ميزان يوم القيامة" الذي توزن به الأعمال وعقائد العباد .

ومن هنا نلاحظ أن مصطلح الميزان الذي استخدمه الغزالي استمده من العقيدة الإسلامية والآيات القرآنية وهو مرتبط بمسألة عقدية عند الغزالي تتعلق بمجال السمعيات وهي الإيمان بنصب

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق,ص42.

[2]سورة الرحمان، الآية7-8-9.

[3]سورة الحديد، الآية25.

[4]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص 47.

[5]المصدر نفسه، ص 43.

الميزان الذي اعتبره الغزالي حق لقوله تعالى :«و يضع الموازين القسط ليوم القيامة»،[1] و هو ميزان ذي كفتين توزن به أعمال الناس، سواء كانت خيرة أو شريرة، ونفس الشيء ينطبق على موازين المعرفةّ،« فإن عرض لي شك في بعض الموازين أخذته و رفعته و نظرت إلى كفتي الميزان».[2]

1-استخراج القياس من القرآن: وقد أصطلح طه عبد الرحمان على هذه العملية بـــ "عملية التأصيل العقدي للقياس المنطقي"،[3] حيث أستخرج الغزالي الأقيسة الحملية بأشكالها الثلاثة، والقياس الشرطي بصورته المتصلة والمنفصلة من النص القرآني، ناسبا إلى نفسه السبق إلى هذا الاستخراج فقسم الموازين العقلية إلى:

أ- **ميزان التعادل:** الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

1)- الميزان الأكبر، و هو يقابل القياس من الشكل الأول.

2)- الميزان الوسط، و هو يقابل القياس من الشكل الثاني.

3)- الميزان الأصغر، و هو يقابل القياس من الشكل الثالث.

ب- **ميزان التلازم:**و يقابل القياس الشرطي المتصل.

ج- **ميزان التعاند:**و يقابل القياس الشرطي المنفصل.

و عند حديثه عن الميزان، قام بتحليل هذا الأخير إلى عناصر سالكا الطريقة التالية:

1- تحديد موضع الميزان من القرآن أي ذكر الآية التي تتدخل في أحد هذه الموازين (القياسات) .

2- تحديد مصدر التعليم فيها بنسبته إما إلى الله سبحانه و تعالى أو إلى أحد أنبياءه عليهم السلام.

3- إبراز عناصر بنيتها القياسية أي تركيب القياس.

4- تجريد صورتها القياسية (صورة الميزان).

5- حد الميزان: الموضوع والمحمول.

6- عيار الصنجة: المقدمتان و أصولهما.

7- مضنة استعماله: دواعي الاستعمال وصولا إلى اليقين[4].

---

[1]سورة الأنبياء، الآية47.

[2]أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص44.

[3]طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص341.

[4]رفيق العجم ، المنطق عند الغزالي، دار المشرق، بيروت، ط1، 1989، ص160.

أ- ميزان التعادل:

1)- إرجاع الشكل الأول من القياس الحملي إلى ميزان التعادل الأكبر:الذي هو ميزان الخليل عليه السلام الذي استعمله مع نمرود، فمنه تعلمنا هذا الميزان على حد تعبير الغزالي، لكن بواسطة القرآن ذلك أن نمرود ادعى الإلهية، وكان الإله بالاتفاق عبارة عن القادر على كل شيء فقال إبراهيم : الإله إلهي، لأنه هو الذي يحي ويميت، و هو القادر عليه، وأنت لا تقدر عليه فقال أنا أحيي وأميت فقال :«فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب، فبهت الذي كفر»،[1] وهذه الحجة هي بمثابة قياس مضمر حذفت بعض أجزاءه، غير أن هذه الأجزاء المحذوفة تكون مفهومة من خلال سياق الأجزاء المذكورة, على أن القرآن مبناه على الحذف و الإيجاز [2] ويمكن أن نلاحظ في حجة إبراهيم عليه السلام أصلين (مقدمتين) تولد منهما نتيجة هي المعرفة. وتتمثل صورة هذا الميزان في :«كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل وإلهي هو القادر على الإطلاع و هذا أصل آخر، فلزم من مجموعها بالضرورة أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود»[3].إن التمعن في صورة هذا الميزان يكشف لنا التماثل الموجود بينه وبين القياس الحملي، إذ يمكن صياغته في شكل قياس منطقي على الشكل التالي:

كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو إله	مقدمة كبرى .
إلهي هو القادر على الإطلاع	مقدمة صغرى
إلهي هو الإله	نتيجة .

و بلغة الرموز نقول:

كـــــل و ك	ك: الحد الأكبر.
كـــــل ص و	ص: الحد الأوسط.
كـــــل ص ك.	و: الحد الأصغر.

وهو قياس من الشكل الأول يكون فيه الحد الأوسط موضوعا في المقدمة الكبرى ومحمولا في المقدمة الصغرى، و الفرق البسيط بين ميزان الغزالي والقياس المنطقي يكمن فقط في المصطلحات الجديدة التي اصطلحها الغزالي، حيث أطلق على المقدمة مصطلح الأصل، و بناءا على وضع هذين

---

[1]سورة البقرة، الآية258.

[2]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص49.

[3]المصدر نفسه، ص49.

الأصلين يتساءل الغزالي «هل يمكن أن يعترف بالأصلين معترف ثم يشك في النتيجة؟ و هل يتصور أن يشك في هذين الأصلين شاك؟»[1] ،ثم يجيب الغزالي موضحا ومعللا صحة هذا الميزان قائلا:«قولنا الإله هو القادر على إطلاع الشمس لا شك فيه، لأن الإله عندهم و عند كل أحد عبارة عن القادر على كل شيء، و إطلاع الشمس من جملة تلك الأشياء، وهذا أصل معلوم بالوضع والاتفاق، وقولنا القادر على الإطلاع هو دونك معلوم بالمشاهدة، فإن عجز نمرود وعجز كل أحد سوى من يحرك الشمس مشاهد بالحس، ونعني بالإله محرك الشمس و مطلعها، فيلزمنا من معرفة الأصل الأول المعلوم بالوضع المتفق عليه والأصل الثاني المعلوم بالمشاهدة، أن نمرود ليس بإله، و إنما الإله هو الله تعالى».[2] و بذلك وضح الغزالي أن أسباب تسليمنا بالأصلين (المقدمتين) يعود في الأصل الأول: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو إله إلى الوضع و الاتفاق.

أما في الأصل الثاني إلهي هو القادر على الإطلاع فيعود إلى الحس و المشاهدة، أما النتيجة إلهي هو الإله فهي لازمة في الأصلين السابقين.

و قد توقع الغزالي اعتراض البعض على خصوصية هذا المثال كونه لا ينفع إلا في هذا الموضع كما ذكر محاوره «و على الوجه الذي استعمله الخليل عليه السلام، و ذلك في نفي إلهية نمرود و إثبات الإلهية يتفرد بإطلاع الشمس فكيف أزن بها سائر المعارف التي تتشكل علي، وأحتاج إلى تمييز الحق فيها من الباطل؟»[3] ، يجيب الغزالي عن سؤال محاوره قائلا:«من وزن الذهب بميزان يمكنه أن يزن به الفضة و سائر الجواهر، لأن الميزان عرف مقداره لا لأنه ذهب بل لأنه مقدار، فكذلك هذا البرهان كشف لنا عن هذه المعرفة لا لعينها، بل لأنها حقيقة من الحقائق، ومعنى من المعاني فنتأمل أنه لم لزمت هذه النتيجة منه، و نأخذ روحه ونجرده عن هذا المثال الخاص حتى ننتفع به حيث أردنا».[4] و هو ما يكشف عن إطلاع الغزالي ومعرفته بطبيعة المنطق، كونه لا يهتم بمادة الفكر ومضمونه لأن هذه الأمور متغيرة، بل المهم هو صورة الفكر التي تشكل غالبا فارغا يمكن أن يملأ بأي مادة. كما توقع الغزالي إمكانية الشك في صحة المقدمات فماذا ينبغي أن يضع حتى يزول الشك؟ إن الحل يكمن حسب الغزالي في اللجوء إلى الأولويات الضرورية المستفادة إما من الحسن

---

(1)أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص49.

(2)المصدر نفسه، ص ص49 -50.

(3)المصدر نفسه، ص50.

(4)المصدر نفسه، ص 50.

أو التجربة أو غريزة العقل، و لتأكيد ذلك استخدم الغزالي مجموعة من الأمثلة ذات الصلة بالجانب العقدي كقوله:«من سلم (في النظر الفقهي) أن كل نبيد مسكر و كل مكر حرام، لا يمكنه أن يشك في أن كل نبيد حرام»[1]، و قوله أيضا:« كل جائز فله سبب و اختصاص العالم أو الإنسان بمقدار الذي اختص به جائز، فإذن يلزم منه أن له سببا».[2] و هذا المثال الأخير له علاقة بمسألة عقدية تتعلق بوجود الله كما لاحظنا في الفصل الأول.

و قد اعتبر الغزالي ميزان التعادل الأكبر (ميزان الخليل عليه السلام) ميزان صادق مفيد لمعرفة الحقيقة، و لا يوجد قائل بإبطاله لأن ذلك إبطال لتعليم الله أنبياءه، و إبطال لما أثنى الله سبحانه و تعالى عليه إذ قال:«و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه»[3] ، و التعليم لا محالة حق، أن لم يكن الرأي حقا، و في إبطال هذا إبطال الرأي و التعليم جميعا و لا قائل به أصلا.[4]

2)- إرجاع الشكل الثاني من القياس الحملي إلى ميزان التعادل الأوسط: و يعود هذا الميزان بدوره إلى إبراهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى:«قال لا أحب الآفلين»[5] ، و يمكن صياغة هذا الميزان على الشكل و الصورة التالية "إن القمر آفل و الإله ليس بآفل، فالقمر ليس بإله، فالوصول إلى هذه النتيجة، أي نفي الإلهية عن القمر لا يصير ضروريا إلا بمعرفة الأصلين و هما أن القمر آفل و الإله ليس بآفل« و متى عرفنا الأصلين صار العلم بنفي الإلهية عن القمر ضروريا»[6]

و بلغة المنطق يمكن صياغة هذا البرهان صياغة منطقية على النحو التالي:

الإله ليس بآفل	مقدمـــة كبرى.
القمر آفـــــل	مقدمة صغرى.
القمر ليس بإله	نتيـــــــــجة.

وهو الشكل الثاني من أشكال القياس الحملي، الذي يتخذ فيه الحد الأوسط (آفل) وضعية المحمول في المقدمتين معا، حيث يشترط في هذا الشكل أن تكون إحدى المقدمتين سالبة حتى يستغرق الحد

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ،ص 52.

[2]المصدر نفسه، ص 53.

[3]سورة الأنعام، الآيةية83.

[4]الم أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص 54.

[5]سورة الأنعام، الآيةية76.

[6]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم ،مصدر السابق، ص 55.

الأوسط مرة واحدة في المقدمتين، و من تم تكون نتائج هذا الشكل سالبة دوما. غير أن السؤال الذي قد يطرح مجددا حول كيفية معرفة صحة المقدمتين وهو ما ورد على لسان محاوره «أنا لا أشك في أن نفي إلهية القمر يتولد من هذين الأصلين، إن عرفا جميعا لكني أعرف أن القمر آفل، وهذا معلوم بالحس أما أن الإله ليس بآفل، فلا أعلمه ضرورة و لا حسا»[1] ؛ فيجيبه الغزالي مبينا غرضه من هذا الميزان بأنه لا يتمثل في البرهنة على القضية السابقة وهي أن الإله ليس بآفل، بل«أن أعلمك أن الميزان صادق و المعرفة الحاصلة منه بهذا الطريق من الوزن ضرورية، و إنما حصل العلم به في حق الخليل ليه السلام إذ كان معلوما عنده أن الإله ليس بآفل، و إن لم يكن ذلك العلم أوليا له، بل مستفادا من أصلين آخرين ينتجان لعلم بأن الإله ليس بمتغير فكل متغير حادث والأفول هو التغيير، فبني الوزن على العموم عنده، فخد أنت الميزان و استعمله حيث يحصل لك العلم بالأصلين»، [2]بمعنى أن تأخذ الصورة المنطقية، و توظفها في أي مادة كانت.

ومن أجل توضيح هذا الشكل أكثر و تمييزه عن الشكل الأول يقول الغزالي:«أن كل شيئين، وصف أحدهما بوصف يسلب ذلك الوصف عن الآخر فهما متباينان»[3] ،أي أن نفي صنعة عن شيء أو ثبوتها لغيره دليل على أنهما مختلفتان، فنفي الأفول عن الإله، و إثبات الأفول للقمر يستوجب التباين بين الإله و القمر، فلا يكون القمر إلها و لا الإله قمرا. و يرى الغزالي أن الله تعالى علم رسوله محمد (ص) الوزن بهذا الميزان في مواضع كثيرة من القرآن، و قد اكتفى الغزالي بذكر أحدهما في قوله تعالى لنبيه:«قل فلم يعذبكم بذنوبكم؟ بل أنتم بشر ممن خلق»[4] ،لأنهم ادعوا أنهم أنبياء الله فبين له كيفية إبراز خطئهم بالقسطاس المستقيم و صورة هذا الميزان هي:

أن البنين لا يعذبون

أنتم معذبون

أنتم لستم أبناء.

فلدينا أصل (مقدمة كبرى) (البنين لا يعذبون التي نتعرف عليها بالتجربة.

و لدينا أصل (مقدمة صغرى) أنتم معذبون التي نتعرف عليها بالمشاهدة.

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص 55.

[2]المصدر نفسه، ص 56.

[3]المصدر نفسه، ص56.

[4]سورة المائدة، الآية18.

و نتيجة تلزم عنهما ضرورة و هي نفي النبوة. [1]

أما الوضع الثاني فقوله تعالى:«قل:يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين، و لا يتمنونه أبدا» [2] ،ذلك أنهم ادعوا الولاية، ومعلوم أن الولي يتمنى لقاء وليه أو معلوم أيضا أنهم لا يتمنون الموت الذي هو سبب اللقاء، فيلزم عن ذلك أنهم ليسوا أولياء الله،[3] وصورة هذا الميزان:

كل ولي يتمنى لـــــقاء وليه مقدمة كبرى.

اليهودي ليس يتمنى لقاء الله مقدمة صغرى.

إذن اليهـــودي ليس ولي الله نتيـــــــجة.

و بلغة الرموز لا ك و

كل ص و

لا ص ك

المقدمة الكبرى صادقة بالتجربة.

المقدمة الصغرى صادقة بالحس و المشاهدة.

النتيجة لازمة لزوما ضروريا منطقيا.

أما فيما يتعلق بمواقع استعمال هذا الميزان، فكثير منها معرفة التقديس أي ما يتقدس عنه الرب تعالى، حيث استعمل الخليل عليه السلام هذا الميزان في التقديس، وعلمنا كيفية الوزن به إذ عرف بهذا الميزان نفي الجسمية عن الله تعالى ...و أن الإله ليس بجوهر متحيز ...و ليس بعرض لأن العرض ليس بحي عالم، و الإله حي عالم، فليس بعرض، و كذلك الحال بالنسبة لبقية أبواب التقديس التي تأتي معرفتها انطلاقا من ازدواج أصلين أحدهما سالب (منفي) و الآخر موجب (مثبت). و الملاحظ هما مدى تأثير الجانب العقدي على الناحية المنطقية (المصطلح المنطقي)، على أساس أن مسألة التقديس هي من أهم الصفات الذاتية التي دافع عنها الغزالي و أثبتها الله تعالى كما لاحظنا سابقا وفي نفس الوقت وظفها واستدل بها في مسائله المنطقية.

---

[1] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص57.

[2] سورة الجمعة، الآية6-7.

[3] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص 57.

3)- **إرجاع الشكل الثالث من القياس الحملي إلى ميزان التعادل الأصغر:** و هو مأخوذ من القرآن الكريم، علمه الله سبحانه و تعالى نبيه محمد (ص) و ذلك في قوله:«و ما قدروا الله حق قدره، إذ قالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء، قل: من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس؟».[1] ووجه الوزن بهذا الميزان، أن قولهم بنفي إنزال الوحي على البشر قول باطل، وهذه النتيجة تنتج أصلين احدهما أن موسى عليه السلام بشر وهي صادقة بالحس والمشاهدة، والثانية أن موسى متزل عليه الكتاب وهي معلومة باعترافهم فيلزم بالضرورة قضية خاصة وهي أن بعض البشر يتزل عليه الكتاب وتبطل به الدعوى العامة بأنه لا يتزل الكتاب على بشر أصلا [2].

و يمكن صياغة هذا الميزان كالتالي:

موسى متزل عليه الكتاب مقدمة كبرى

موسى عليه السلام بشر مقدمة صغرى.

بعض البشر متزل عليه الكتاب نتيجة.

و بلغة الرموز: كل و ك

كل و ص

بعض ص ك.

والملاحظ أن الميزان الأصغر هو عبارة عن الشكل الثالث من أشكال القياس الحملي الذي يتخذ فيه الحد الأوسط وضعية الموضوع في كلتا المقدمتين وتكون النتيجة جزئية دائما و يقوم هذا الميزان على بيان أن «كل وصفين اجتمعا على شيئين واحد فبعض أحد الوصفين لابد أن يوصف بالآخر بالضرورة، و يلزم أن يوصف به كله، أما وصف كله فلا يلزم لزوما ضروريا، بل قد يكون في بعض الأحوال و قد لا يكون» [3]

و لتأكيد هذا الأخير يقدم الغزال مثالا على ذلك و هو:

كل إنسان حيوان.

كل إنسان جسم.

فيلزم أن بعض الجسم حيوان، و لا يلزم أن كل جسم حيوان.

---

[1] سورة الأنعام، الآية91.

[2] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص 59.

[3] المصدر نفسه، ص 61.

وقد يطرح تساؤل حول معنى هذه الموازين و لماذا سمي الأول باسم الأكبر و الثاني باسم الأوسط والثالث باسم الأصغر؟ و هنا يجيب الغزالي معللا لأن الأكبر يتسع لأشياء كثيرة إذ يمكن أن تستفاد منه المعرفة بالإثبات العام و الإثبات الخاص، و النفي العام و بالتالي يتسع لأربعة أجناس من المعارف (أي أربعة قضايا حملية)، أما الثاني أي الأوسط فلا يمكن أن يوزن به إلا النفي، النفي العام و النفي الخاص، (ك س، ج س) أما الثالث الأصغر فلا يوزن به إلا الخاص (منتج الكلية) لا يتسع إلا للحكم الخاص الجزئي فهو أصغر لا محالة.[1]

و يشير الغزالي أخيرا إلى أن وزن الحكم العام (للكلية) به يعد من موازين الشيطان التي أستخدمها ووزن بها أهل التعليم لبعض معارفهم، وهو ما ألقاه الشيطان في أمنية الخليل عليه السلام في قوله:«هذا ربي هذا الأكبر»، و هنا يبرز مجددا مصطلح ميزان الشيطان كمصطلح منطقي يطلقه الغزالي على بعض الأقيسة الخاطئة أو الأغاليط المنطقية كما سنرى لاحقا والتي ترتبط بالجانب العقدي.

ب-**إرجاع القياس الشرطي المتصل إلى ميزان التلازم:** وهو مستفاد من القرآن الكريم من آيات عديدة منها قوله تعالى:«لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»[2] ، و قوله أيضا:«لو كان معه آلهة كما تقولون، إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا»[3]، و قوله:«لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها»[4]،وصورة هذا الميزان كالتالي:

لو كان للعالم إلهان لفسدتا . أصل مأخوذ من قوله تعالى:«لو كان فيها آلهة غير الله لفسدتا».

لكن معلوم أنهما لم تفسدا. أصل ثاني.

إذن نفي الإلهين. نتيجة.

أما صورة الميزان الثاني فهي:

لو كان مع ذي العرش آلهة لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا.

معلوم أنهم لم يبتغوا.

نفي الإلهية سوى ذي العرش.

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص 61.

[2]سورة الأنبياء، الآية22.

[3]سورة الإسراء، الآية42.

[4]سورة الأنبياء، الآية99.

و هو قياس شرطي متصل يشتمل على جزأين أحدهما لازم و الآخر ملزوم.

و بلغة المنطق الرمزي: إذا كان ق كانت ك [1] ق= المقدم

لكن ليس ك ك= التالي.

إذن ليس ق.

معلوم أن لزوم هذه النتيجة مرتبط بالقاعدة المنطقية التي تنص على أن رفع التالي يلزم عنه رفع المقدم، حيث أن «نفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم، أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما،بل هما من موازين الشيطان، و هنا نلاحظ إلمام و معرفة الغزالي الدقيقة بهذا النوع من القياس و قواعده و حالات صدقه، وحالات كذبه، حيث أن هذا النوع من القياس كما نعلم قاعدتين قاعدة الإثبات التي تنص على أن إثبات المقدم يلزم عنه التالي:

إذا كانت ق كانت ك

لكن ق

إذن ك

و العكس غير صحيح أي أن إثبات التالي لا يلزم عنه إثبات المقدم:

إذا كانت ق كانت ك.

لكن ك

إذن ق .

قاعدة النفي التي تنص على أن نفي التالي يلزم عنه نفي المقدم:

إذا كانت ق كانت ك

لكن ليس ك

إذن ليس ق

و العكس غير صحيح أي أن نفي المقدم لا يلزم عنه نفي التالي:

إذا كانت ق كانت ك

لكن ليس ق

---

[1] حمد مهران، المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق ، ص 52.

إذن ليس ك .

إضافة إلى استبدال الغزالي لمصطلحي المقدم و التالي بمصطلحين جديدين وهما الملزوم واللازم، قدم الغزالي بعض الأمثلة الفقهية والكلامية التي تثبت تأثر منطق الغزالي ومصطلحات بجانبه العقدي منها قوله:

إذا كان بيع الغائب صحيحا، فيلزم بصريح الإلزام العلم بالاستقراء المفيد للنص و إن لم يفد العلم، و معلوم أنه لا يلزم بصريح الإلزام (بتسليم الخصم و مساعدته).

فيلزم منه أنه ليس بصحيح،[1] و هو مثال أخذه الغزالي من الفقه. وقوله أيضا:

إذا كان صنعة العالم و تركيب الآدمي مرتبا عجيبا محكما فصانعه عالم (و هذا أولي في العقل) ومعلوم أنه مرتب (و هذا مدرك بالعيان).

فيلزم منه أن صانعه عالم.

و هو قياس كما سبق و أن لاحظنا في الفصل الأول له علاقة بمسألة عقدية تطرق إليها الغزالي في إثباته لوجود الله خاصة ما يرتبط بدليل الغائية و ما نراه من تناسق و انسجام، و تدبير محكم وأفعال متقنة مركبة بشكل عجيب والتي تدل على وجود خالق قادر عالم، إلى جانب إثبات صفات الله سواء كانت الزائدة عن الذات كالحياة على أساس«أن كان صانعه عالم فهو حي، ومعلوم أنه عالم بالميزان الأول فيلزم منه أنه حي»[2] ، و أنه ليس بعرض لأنه «إن كان حيا عالما، فهو قائم بنفسه و ليس بعرض،و معلوم بالميزانين السابقين أنه حي عالم فيلزم منه أنه قائم بنفسه».[3] و هذه الأخيرة لها علاقة بالصفات القائمة في الذات و تحديدا أنه ليس بعرض،و لم يكتف الغزالي بتقديم أمثلة صحيحة، بل يقدم أمثلة عن بعض الأقيسة أو موازين التلازم الخاطئة التي أصطلح عليها موازين الشيطان، و الذي يحمل مدلولا عقديا، و التي يزن بها بعض أهل التعليم منها:

إن كانت صلاة زيد صحيحة فهو متطهر

و معلوم أنه متطهر

يلزم عنه أن صلاته صحيحة.

---

[1] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص 63.

[2] المصدر نفسه ، ص63.

[3] المصدر نفسه، ص 63.

أي إثبات التالي يلزم عنه إثبات المقدم لأنه ربما أبطلت صلاته بعلة أخرى، و بالتالي لا يدل على وجود ملزوم، و نفس الشيء إذا قلنا:

إذا كانت صلاة زيد صحيحة فهو متطهر

و معلوم أن صلاته ليست صحيحة

و استنتجنا أنه ليس متطهر. (1)

فإننا نقع في الخطأ أيضا لأن نفي المقدم لا يلزم عنه نفي التالي.

غير أن الغزالي يرى في كتابه "محك النظر" إمكانية التسليم بصحة القياسين السابقين (الباطلين) في حالة ما إذا كان التالي مساو للمقدم أو إذا كان المقدم علة التالي و له كما هو في المثالين التاليين:

إذا كان زنا المحصنين موجود فالرجم واجب

فإذا جاءت المقدمة الحملية (الصغرى) مثبتة لأي من المتقدم و التالي جاءت النتيجة للآخر،و إذا جاءت هذه المقدمة نافية لأي منهما جاءت النتيجة نافية للآخر، و يصدق هذا أيضا في قولنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (2)

و قد استمد الغزالي أمثلته من الجانب العقدي.

ج- **إرجاع القياس الشرطي المنفصل إلى ميزان التعاند:** و هو مستمد بدوره من القرآن في قوله تعالى في نبيه (ص) «قل من يرزقكم من السموات و الأرض؟ قل الله، و إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين»(3) و صورة هذا الميزان:

إنا أو إياكم لعلى ضلال مبين أصل

و معلوم أننا لسنا في ضلال أصل

إذن إنكم في ضلال نتيجة ضرورية(4)

وبلغة المنطق نقول:

إما أن تكون ق أو ك

لكن ليس ق

---

(1)أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق ص 64.

(2)محك النظر ، ظبطه وصححه بدر الدين النعساني، بيروت، 1956، ص52.

(3)سورة سبأ، الآية24.

(4)أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص 65.

إذن ك.

[{(ق V ك) ~ ق } c ك] .

وهو عبارة عن قياس شرطي منفصل، أو ما يعرف عند الأصوليين بالاستدلال بطريق "السبر والتقسيم"، يتكون من مقدمة كبرى شرطية منفصلة تفيد العناد والتناقض ومقدمة صغرى حملية تثبت أو تنفي أحد طرفي المقدمة الكبرى و نتيجة تستنتج فيها صدق أو كذب الطرف المتبقي، ولزوم النتيجة السابقة "إذن إنكم لفي ضلال" يرتبط بالقاعدة المنطقية "رفع أو نفي المقدم يلزم عنه رفع أو نفي التالي". و لتوضيح الأمر أكثر يقدم الغزالي مثالا بسيطا قائلا:«إن من دخل دارا ليس فيها إلا بيتان، ثم دخل أحدهما فلم نره، فنعلم علما ضروريا أنه في البيت الثاني».[1] و لقد لخص الغزالي قواعد أوحد هذا الميزان بأن كل ما انحصر في قسمين فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، غير أنه اشترط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة،[2]أي أن يكون بين الطرفين عناد تام فيؤدي صدق أحدهما إلى كذب الآخر، وكذب أحدهما إلى صدق الطرف الآخر، أما في حالة القسمة المنتشرة فالأمر يختلف كقولك "زيد إما بالحجاز أو العراق" "أو هذا العدد إما خمسة أو عشرة " ،فاستثناء عين واحد ينتج بطلان عين الآخر، أما استثناء نفي الواحد فلا ينتج إلا الانحصار في الباقي الذي لا ينحصر[3]لأنه لو قلنا أن زيد بالعراق لاستنتجنا نقيض هذه القضية أي أنه ليس بالحجاز و العكس صحيح.لكن إذا قلنا في المقدمة الحملية أنه ليس بالحجاز فإننا لا نستطيع أن نستنتج بالضرورة أنه بالعراق، و قد اصطلح الغزالي على الوزن بالقسمة المنتشرة بأنها:"وزن الشيطان" والذي طبقه بعض أهل التعليم في مواضع كثيرة،[4]و هو ما يشير إلى خطأ هذه الطريقة التي اعتمدت عليها الباطنية التعليمية في مقابل صدق موازينه التي استمدها من القرآن الكريم، و كل ذلك يكشف عن مدى تأثرمصطلحات الغزالي المنطقية بالجانب العقدي.

2- مصطلح موازين الشيطان بدلا من الأغاليط المنطقية: إذا كان للقرآن موازين و هي الأقيسة الصحيحة كما لاحظنا سابقا، فإنه يوجد في مقابل ذلك موازين و أقيسة فاسدة يصطلح عليها

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص 65.

[2]المصدر نفسه، ص 66.

[3]أبو حامد الغزالي، محك النظر، مصدر سابق، ص53.

[4]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص66.

الغزالي بموازين الشيطان، لأنها عمل من أعمال الشيطان إذ«للشيطان في جنبه ميزان ملصق به يمثله بالميزان الحق ليوزن به فيغلط، لكن الشيطان إنما يدخل من مواضع الثلم، فمن سد الثلم وأحكامها آمن الشيطان».[1] و قد حصر هذه المواضيع أو المواقع في عشرة جمعها و شرحها بشكل موجز في كتابه"محك النظر"، و شرحها بالتفصيل في كتابه "معيار العلم"، و من هنا نلاحظ أن ميزان الشيطان يتضمن أخطاء غير ظاهرة تؤدي إلى قياس فاسد على المستوى الصوري أو المادي، وهوما يصطلح عليه في المنطق باسم المغالطات المنطقية «و التي تعود إلى أخطاء في تركيبة الأقيسة أو في صورها أو في الألفاظ المستخدمة في قضايا».[2] و قد قدم الغزالي نموذجا عن هذه الموازين (موازين الشيطان) في كتابه "القسطاس المستقيم" من خلال ما ألقاه الشيطان في خاطر إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى:«و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان»،[3] و قد تحدث إبراهيم الخليل عن الشمس قائلا«هذا ربي هذا الأكبر»ويمكن صياغة هذا الميزان كالتالي:

الإلــــــه هو الأكـــــــبر أصل معلوم بالاتفاق.

الشمس أكبر من الكواكب أصل معلوم بالحس.

الشمس إلــــــه نتيجة.

و عندما نتمعن في هذا الميزان الذي هو نوع من موازين التعادل و تحديدا الميزان الأصغر، سرعان ما نكشف الخطأ الموجود فيه، على أساس أن حد "الأكبر"و صف و جد للإله ووجد للشمس، وهو ما يجعلنا نتوهم بأن أحدهما يوصف بالآخر، غير أن حقيقة الأمر غير ذلك لأنه«يجوز أن يوصف المتضادان بوصف واحد، فاتصاف شيئين يوجب بين الوصفين اتصالا».[4] و لمزيد من التبسيط يقدم لنا الغزالي مثالا باللون فعندما نقول:

البياض لون.

السواد لون.

السواد بياض.

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص72.

[2]أبو حامد الغزالي، محك النظر، مصدر سابق، ص82.

[3]سورة الحج، الآية52.

[4]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص73.

فإن هذه النتيجة تعتبر خاطئة لأن هذا اللزوم غير ضروري.
و قد اعتمد على هذه الموازين الفاسدة (موازين الشيطان) أهل التعليم مثال ذلك قولهم:«إن الحق مع الوحدة، والباطل مع الكثرة و مذهب الرأي يفضي إلى الكثرة و مذهب التعليم يفضي إلى الوحدة، فيلزم منه أن يكون الحق في مذهب التعليم».[1] ثم يوضح الغزالي بأن هذه الموازين هي موازين الشيطان حيث يمكن صياغة هذا الميزان السابق على النحو التالي:

الحق يوصف بالوحدة أصل.

مذهب التعليم يوصف بالوحدة أصل .

مذهب التعليم يوصف بالحق نتيجة.

على أساس أن الوحدة اتصف بها شيئان، و من ثم يجب اتصاف أحد الشيئين بالآخر.[2]و لكي يثبت الغزالي صدق هذا الأمر و أنه لا يصدق فقط على هذا المثال السابق يضيف مثالا آخر عن موازين الشيطان و أغاليطهم من خلال قولهم:«إن الحق إما أن يعرف بالرأي المحض أو بالتعلم المحض، و إذا بطل لأحدهما ثبت الآخر، و باطل أن يكون مدركا بالرأي العقلي المحض لتعارض العقول و المذاهب، فثبت أنه بالتعليم»[3] ، فهذا ميزان الشيطان المرتبط بميزان التعاند، و من المعروف أن إبطال أحد القسمين ينتج عنه ثبوت الآخر، شرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة، و الشيطان يلبس المنتشرة بالمنحصرة و هذه منتشرة إذن ليست دائرة بين الإثبات والنفي بل يمكن إيجاد قسم ثالث بينهما كقولنا بأنه يدرك بالعقل والتعلم جميعا. و تمتد هذه المغالطات لتطال العكس فالقول:«كل إنسان حيوان»،لا يلزم عنه عكس عام «و هو كل حيوان إنسان»، «بل بعض الحيوان إنسان» و يقدم مثالا في قوله:«إن من رأى حبلا أسود مبرقش اللون، يرتاع منه لشبهه بالحية، وسببه معرفته أن كل حية فطويل مبرقش اللون، فيسبق وهمه إلى عكسه العام وتحكم بأن كل طويل مبرقش اللون فهو حية وكان اللازم منه عكسا خاصا، وهو أن بعض الطويل المبرقش حية لا أن كله كذلك».[4] و إذا كان ميزان الشيطان يتميز بالخطأ بسبب صورته الفاسدة، فإنه يقع في الخطأ أحيانا بسبب فساد مادته كقول إبليس«أنا خير منه خلقتني من نار

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص73.

[2]المصدر نفسه، ص74.

[3]المصدر نفسه، ص74.

[4]المصدر نفسه، ص75.

وخلقته من طين»[1] في جواب قوله تعالى:«ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي؟»[2] ،و يمكن صياغة هذا الميزان كالتالي:

أنا خير منه أصل.

الخير لا يسجد أصل.

إذن أنا لا أسجد نتيجة.

إن كل من الأصلين غير معلوم و غير واضح و لا مسلم به فقد نعترض و نقول لا نسلم أنك خير، كما يمكننا أن لا نسلم بأن الخير لا يلزمه السجود، لأن الملزوم بالسجود و الاستحقاق بالأمر لا بالخيرية، غير أن إبليس لم يأخذ بهذا اللزوم و قدم دليل على خيريته على أساس أنه خلق من نار والنار خير من الطين و هذا أمر غير مسلم به أيضا لأن الطين من التراب و الماء و بامتزاجهما قوام الحيوان والنبات، و بهما يحصل النشوء و النمو على خلاف النار التي تعد مفسدة لكل شيء ومن ثم فقوله أن النار خير باطل[3] ، و من هنا نلاحظ أن هذه الموازين صحيحة الصورة فاسدة المادة، و قد استمد الغزالي معظم هذه الأمثلة من القرآن الكريم، واستوحاها من عقيدته الإسلامية الأشعرية.

3-مصطلح القياس الباطل بدلا من الاستقراء:

يعرف الغزالي الاستقراء في كتابه"معيار العلم" بقوله:«هو أن نتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به»،[4] و في كتابه "محك النظر" يعرفه بقوله:«هو عبارة عن تصفح أمور جزئية للحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات»،[5] أما في كتابه "القسطاس المستقيم" فيقول:«أما الاستقراء فهو أن يقول: تصفحت الفاعلين من حائك و حجام و إسكافي وخياط ونجار و فلان فوجدتهم أجساما فعلمت أن كل فاعل جسم، فيقال له : تصفحت كل الفاعلين أو شد عنك فاعل؟ فإن قال: تصفحت البعض فلا يلزم منه الحكم على الكل و إن قال: تصفحت الكل فلا نسلم له فليس كل الفاعلين معلوما

[1]سورة ص، الآية76.

[2]سورة ص، الآية75.

[3]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص77.

[4]أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص160.

[5]أبو حامد الغزالي، محك النظر، مصدر سابق، ص72.

عنده». [1] و النتيجة أن كل فاعل جسم تلزم في حالة واحدة و هي إذا تصفحت الجميع تصفحا لا يشد عنه شيء وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح. [2] و معنى ذلك أن عملية الاستقراء تنطوي بدورها على أخطاء فهي لا تحل صفة اليقين، بل هي حسب قوله«القياس الباطل» لذلك ينبغي عدم التعويل عليه في العقليات و الإلهيات لأنه لا يصلح إلا في الفقهيات، لأن الظن في الفقه كاف حسب رأي الغزالي، [3] ولتأكيد ذلك يساءل الغزالي إن كان قد تصفح في جملة ذلك خالق السموات و الأرض؟ و إن لم يكن قد تصفح معنى ذلك أنه لم يتصفح الكل بل البعض أو الجزء فقط ويشبه هذا التصفح« بتصفح شخص ما "للفرس و الإبل و الفيل والحشرات و الطيور، فيراها تمشي برجل، و هو لم يرى الحية و الدود فيحكم أن كل حيوان يمشي برجل، وكمن يتصفح الحيوانات فيراها عند المضغ تحرك الفك الأسفل فيحكم بأن كل حيوان يحرك عند المضغ الفك الأسفل و هو لم يرى التمساح و أنه يحرك الفك الأعلى». [4] و بالتالي فاعتراض الغزالي على القياس يعود إلى عدم قدرتنا على تطبيق الاستقراء التام كما لا يمكن الاعتماد على الاستقراء الناقص لأن التعميم لا يكون بالضرورة صادقا و يورد الغزالي مثالا حقا استنتج من قياس باطل، كقولنا العالم حادث حق، و لكن قول القائل «أنه حادث لأنه مصور قياسا على البيت و سائر الأبنية المصورة» [5] قول باطل لا يفيد العلم بحدوث العالم. و إن عدم التفطن لهذه الأمور من طرف المتكلمين و تمسكهم بالرأي و القياس الذي لا يفيد اليقين، بل الظن مثلما هو الحال بالنسبة للإنسان العامي الذي يعاني من صداع، فيشير عليه باستعمال ماء الورد، لأنه كان بي صداع فاستعملته وانتفعت به فيميل قلب المريض إليه و يستعمله، ولا يقول له: « أثبت أن ماء الورد يصلح لكل صداع كان من البر أو من الحرارة أو من أبخرة المعدة و أنواع الصداع كثيرة و أثبت أن صداعي كصداعك...فإن جميع ذلك يختلف به العلاج». [6] إن التثبت من هذه الأمور ليس

---

[1] أبو حامد الغزالي،القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص96.وأيضا محك النظر ص73. وأيضا معيار العلم ص160.

[2] أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص161.

[3] المصدر نفسه، ص 163.

[4] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص96

[5] المصدر نفسه ، ص97.

[6] المصدر نفسه، ص99.

من اختصاص العوام أو المتكلمين، و إنما بمعرفتها من الرسول(ص) الذي أخذوا عنه الميزان القسط و القسطاس المستقيم، و لو قمنا بصياغة هذا القول السابق في شكل ميزان لوجدنا أن:

كل مصور حادث.

العالم مصور.

إذن العالم حادث.

غير أن الغزالي يعترض على الأصل (المقدمة) الأول و هو كل مصدر حادث، إذ لا يمكن التسليم به، و هو ما يحتم على الخصم اللجوء إلى الاستقراء فيقول«استقريت كل مصور فوجدته حادث، كالبيت والقدح و القميص و كيت و كيت»[1] ،و هذا أمر غير ممكن و هو ما يدل على فساد هذا القياس و قد توصل الغزالي إلى فساد الاستقراء انطلاقا من عقيدته القائمة على الإيمان بوجود إله، والتي ترتكز كما لاحظنا على أدلة عقيلة خاصة ما يتعلق بدليل الحدوث أي حدوث العالم. وما نستخلصه أن أثر الجانب العقدي شمل مختلف الاستدلالات المنطقية الصحيحة منها والفاسدة سواء تعلق الأمر بالأقيسة أو الإستقراء. و لم يقتصر الأمر على ذلك، بل تضمن مختلف المسائل الكلامية التي تناولها الغزالي مثلما سنرى في العنصر الموالي.

4- اصطلاحه على طريقة التعليم الإمامية بموازين الشيطان:

أعترض الغزالي على طريقة التعليم (النص)، مبينا أن المعرفة التي تحصل عن طريق الإمام ليست ضرورية، فهي إما تقليد للوالدين أو هي موزونة بشيء من هذه الموازين[2]أي موازين الشيطان، و إذا كانت مجرد تقليد للوالدين فهي لا تختلف في شيء عن طريقة اليهود و المجوس الذين اعتمدوا على هذه الطريقة، أما إذا كانت موزونة بموازين الشيطان فيؤدي ذلك لا محالة إلى الوقوع في الخطأ، و هو ما يقتضي عدم الثقة بالإمام.

وإذا تبين خطأ هذه الطريقة، بقي البحث عن الطريقة الصحيحة و ذلك بالرجوع إلى القرآن الذي علمنا هذا الطريق في قوله تعالى:«إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون»[3] ولم يقل:«سافروا فإنهم مبصرون»،[4] و يعلل الغزالي ذلك بكثرة المعارف والذي

---

[1]أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص161.

[2]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص78.

[3]سورة الأعراف، الآية201.

[4]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص79.

يجعل العودة إلى الإمام المعصوم كلما اعترضت الإنسان مشكلة أمر بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلا، لذلك فالحل يكمن حسب الغزالي في تعلم طريقة الوزن بهذه الموازين أي موازين القرآن و معرفة شروطها من أجل إيجاد حل لمختلف المشكلات التي قد تواجهنا من خلال عرضها على الميزان، و تذكر هذه الشروط بفكرنا حتى نكون على بصيرة من أمرنا.و لتوضيح الأمر يعرض الغزالي بعض الأمثلة قائلا:«كما أنك إن حسبت ما للبقال عليك أو لك عليه، أو قسمت في مسألة من مسائل الفرائض، وشككت في الإصابة والخطأ، فيطول عليك أن تسافر إلى الإمام و لن تحكم على الحساب و تتذكره و لا تزال تعاوده مرة بعد أخرى حتى تستقين قطعا أنك ما غلطت دقيقة من دقائقها، وهذا يعرفه، وهذا يعرفه من يعرف الحساب فكذلك من عرف الوزن كما أعرفه، فينتهي به التذكر و التفكر والمعاودة مرة بعد أخرى إلى اليقين الضروري بأنه ما غلط»[1] و لإظهار و إثبات طريقة الميزان في مقابل الشك في مشروعية طريقة التعليم (النص)، يقدم الغزالي برهانا على صدق هذا الأمر بافتراض وجود ثلاثة أشخاص يدعون حفظ القرآن وعندما نسألهم عن البرهان يقول الأول:«برهاني أنه نص علي الكسائي، أستاذ المقرئين، إذ نص على أستاذ أستاذي، و أستاذ أستاذي نص علي، فكأن الكسائي نص علي .أما الثاني فدليله قلب هذه العصا حية، و برهان الثالث أن أقرأ جميع القرآن بين يديك من غير مصحف, فأيهم نصدق و أي البراهين أوضح؟».[2] لا شك أن أصدق برهان هو الذي قرأ القرآن لعدم قدرتنا على الشك إطلاقا في هذا الأمر، أما بقية الأمور الأخرى فيمكن تصور وقوع الخطأ لاسيما عند طول الإسناد، و كذلك قلب العصا حية فيمكن أن يكون هذا الأمر ناتج عن حيلة أو طريقة الموازين فلا يمكن الشك فيها لأنها مأخوذة من القرآن، ويمكن أن نزن بها جميع المعارف الإلهية بل أحوال المعاد وعذاب أهل الفجور وثواب أهل الطاعة. [3]و لا يقتصر الأمر على المعارف الإلهية بل يتعداها إلى مختلف المعارف والعلوم حيث يقول:«هيهات، لا أدعي أنني أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها أيضا العلوم الحسابية و الهندسية و الطبية والفقهية و الكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي فإني أميز حقه على باطله بهذه الموازين».[4] و في رفضه فكرة الإمام المعصوم يستشهد

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق ص79.

[2]المصدر نفسه، ص 80.

[3]المصدر نفسه، ص81.

[4]المصدر نفسه، ص82.

الغزالي بقول علي رضي الله عنه:«لا تعرف الحق بالرجال، أعرف الحق تعرف أهله».[1] ومن خلال ما تقدم تتضح لنا العلاقة الوطيدة بين مسألة الإمامة كمسألة سياسية في البداية ثم عقدية فيما بعد والتي انتقد الغزالي الباطنية الإسماعيلية التعليمية ورفض طريقتهم القائمة على النص من خلال أخد المعرفة على يد الإمام المعصوم، ومنطق الغزالي ومصطلحاته، حيث أن الوسيلة المثلى لإبطال طريقة النص و التعليم هو استبدالها بالمنطق، و هو ما أكده الجابري في قوله:«أما الجانب الآخر فهو أن دعوى المعلم و التعلم التي ركزت عليها الإسماعيلية لا سبيل إلى إبطالها إلا بطرح بديل و البديل هو المنطق، و إذن فإلحاح الغزالي على ضرورة اصطناع علم المنطق منهجا وحيدا في تحصيل العلم لم يكن من أجل المنطق ذاته، بل كان من نظرية التعليم العرفانية الإسماعيلية وأيضا من أجل إنقاذهم علم الكلام الأشعري».[2] و قد ذهب البعض إلى أن احتضان الغزالي للمنطق ودفاعه عنه، بل و كتابته لكتاب "القسطاس المستقيم" كان على ضوء معارضة سياسية في النهاية للشيعة الباطنية التعليمية،[3]حيث كانت الإسماعيلية في عصر الغزالي تشكل خطرا كبيرا على الدولة العباسية فحاول الغزالي تنفيذ آرائهم في كتاب "فضائح الباطنية" غير أن تنفيذ آراء الشيعة الفكرية يستند إلى طريقتهم في اكتساب المعرفة، فوجد الغزالي في المنطق القائم على العقل أفضل وسيلة يواجه بها أصحاب التعليم الذين يعتمدون على الإمام المعصوم وبذلك ظهرت الحاجة للمنطق لمواجهة أعداء العقل.[4]و يتجلى أثر الجانب العقدي في مصطلحات الغزالي المنطقية التي وصف من خلالها طريقة التعليم و كيفية وزن أهل التعليم بها حيث اصطلح عليها بموازين الشيطان الذي يوزن به فيغلط،[5]و لا شك أن هذا المصطلح يحمل مدلولا عقديا على أساس أن وظيفة الشيطان هي الغواية و إبعاد الناس عن الحق.

وإذا كانت الفرق الكلامية قد انقسمت في موقفها من العقل والنقل إلى ثلاثة اتجاهات الأول يعطي أسبقية للعقل على الشرع وهو اتجاه المعتزلة، واتجاه ثاني يعطي سلطة للشرع وحدها

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق ،ص81.

[2]محمد عابد الجابري وآخرون، أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومحاضرات رقم 1988، 9، ص68.

[3]مصطفى جواد، ضمن مهرجان الغزالي في دمشق، (عصر الإمام الغزالي)، مرجع سابق، ص501.

[4]محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق ص14.

[5]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص72.

دون تدخل العقل كما هو الحال عند الحشوية و الظاهرية، فإن الاتجاه الثالث يتوسط بين هذين الاتجاهين السابقين فيمنح للشرع أسبقية على العقل، غير أنه لا يستبعد دور العقل في فهم الشرع، ويتمثل هذا الاتجاه أهل السنة و هم فرقة الأشاعرة التي يعتبر الغزالي أحد أبرز ممثليها. وقد انعكست هذه النظرة العقدية على موقفه من المنطق و المصطلحات المستخدمة في هذا العلم والأسماء الجديدة التي ابتدعها الغزالي، وهو ما نلمسه من خلال قوله:«أما هذه الأسامي فأنا ابتدعتها و أما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن وما عندي أني سبقت إلى استخراجها من القرآن، و أما أصل الموازين فقد سبقت إلى استخراجها و لها عند مستخرجيها من المتأخرين أسام أخرى سوى ما ذكرتها،و عند بعض الأمم الخالية السابقة على بعثة محمد و عيسى صلوات الله عليهما أسام أخر كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم و موسى عليهما السلام»،[1] و هو ما يجعل الغزالي حسب رأيه أول من استخرج هذه الموازين من القرآن الكريم، بالرغم من أن أصل هذه الموازين موجود من قبل و لها أسماء أخرى، و لكنه استبدلها فقط، و السبب الذي دفعه إلى إبدال كسوتها بأسام أخر يعود بالدرجة الأولى لاهتمام الناس بالجانب الخارجي و ملاحظة غلاف الأشياء دون اللباب بحيث «لو سقيت عسلا أحمر في قارورة حجام، لم تطق تناوله لنفور طبعك عن المحجمة، و ضعف عقلك من أن يعرفك أن العسل طاهر في أية زجاجة كان».[2] و يقدم مثالا آخر بقوله:«لو قيل لك:«قل:لا إله إلا الله عيسى رسول الله» نفر عن ذلك طبعك وقلت:«هذا قول النصارى فكيف أقوله؟» و لم يكن لك من العقل أن تعرف أن هذا القول في نفسه حق، و أن النصراني ممقوت لا لهذه الكلمة و لا لسائر الكلمات بل لكلمتين فقط إحداهما قوله: محمد ليس رسولا والثانية قوله: الله ثالث ثلاثة و سائر أقواله وراء ذلك حق... فهذا عذري في إبدال تلك الأسامي وإبداع هذه»[3] و ما يمكن استنتاجه من هذين القولين أن الغزلي كان ينظر إلى طريقة أهل التعليم نظرة استخفاف على أساس ضعف عقولهم.

لكن السؤال المطروح، هل قصد الغزالي بإبداله لهده الأسماء مذهب التعليم فقط؟ إن الغزالي يدعونا في خاتمة كتابه "القسطاس المستقيم" إلى ضرورة التفطن لأمور هي أجل من تقديم أهل التعليم فلم يكن ذلك غرضي و لكن إياك أعني، و اسمعي يا جارة.فما غرض الغزالي و من يقصد

---

[1]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق ص67.

[2]المصدر نفسه، ص67.

[3]المصدر نفسه، ص68.

بسؤاله أسمعي يا جارة؟ إننا لا نرى جارة للغزالي سوى المعارضين للمنطق من فقهاء الذين وقفوا ضد المنطق و هو ما جعلهم غير قادرين على استيعاب اصطلاحات المنطق و استساغة مجرد أسمائه وألقابه،[1]و هو ما دفعه إلى استبدال أسماء المنطق بأسماء اصطلاحات جديدة مختلفة مفهومة ومعروفة لديهم حتى يستسيغها الفقهاء و تتقبلها قلوبهم وعقولهم، حيث "يزين المعقول بالاستناد لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول"،[2] و عندما يتقبلها الفقهاء و يقتنعون بأن هذه الموازين مستمدة من القرآن و مصدرها الأنبياء سيكتشفون بأنها نفسها الأقيسة المنطقية التي كانوا يهاجمونها من قبل، وهو ما يحتم عليهم إعادة النظر في موقفهم السابق الرافض للمنطق فيتوقفوا عن مهاجمة المنطق ويأخذوا به في دراستهم و أبحاثهم كما فعل الغزالي، الذي يعتبر أول من مزج المنطق بالدراسات الدينية (الفقهية الكلامية). و كل ذلك يؤكد تأثر منطق الغزالي و مصطلحاته بالعقيدة الأشعرية التي تعطي أولوية للنقل أو الشرع دون إهمالها للعقل حيث يقول في نصيحته «و إياكم أن تجعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا و رديفا فإن ذلك شنيع منفر»[3].

ب-مرحلة المزج من خلال كتاب محك النظر والمستصفى:

في كتاب "محك النظر" ابتعد الغزالي عن التقليد, خاصة ابن سينا محاولا إبداع منطق إسلامي بأسماء و مصطلحات إسلامية فمثلا مبحث الحد يسميه في المحك معرفة بدلا من تسميته تصورا، و يستعمل مصطلح المعين و المطلق بدلا من الجزئي و الكلي أو الخاص و العام كما ذكرنا سابقا في المعيار، و من هنا نلاحظ أن المصطلح المنطقي في المحك "أخذ طابعا دينيا فقهيا".[4] و لم يغير الغزالي كتابه "المستصفى" كثيرا من مصطلحاته المنطقية عما ذكره في "محك النظر" .ففي مبحث القضية نلاحظ ميل الغزالي نحو المعاني الإسلامية و الفقهية بوضوح باستعمال مصطلحات للتعبير عن القضية، حيث يقول بعد إعطاء مثالا وهو العالم حادث و البارئ تعالى قديم« و قد التأم هذا القول إلى جزأين يسمي النحويون أحدهما مبتدأ و الآخر خبرا، و يسمى المتكلمون أحدكما موصوفا و الآخر صفة، و يسمي الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوما عليه، و يسمي المنطقيون أحدهما موضوعا و هو المخبر عنه و الآخر محمول و نصطلح نحن على تسمية الفقهاء، فنسميها

---

[1]محمد مهران,المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق، ص62.

[2]أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص101.

[3]المصدر نفسه، ص101.

[4]رفيق العجم ، المنطق عند الغزالي، مرجع سابق، ص91.

حكما و محكوما عليه، و لنسم مجموع الحكم و المحكوم عليه قضية». [1] و في حديثه عن القضايا الشرطية استخدم أمثلة فقهية و تعابير أصولية، و اصطلح على تسميتها بأسماء إسلامية "نافية عامة ونافية خاصة" ومثبتة عامة و مثبتة خاصة، والنفي هنا السلب أما الإثبات فيعني التأكيد و الإيجاب.

وأما فيما يتعلق بالمصطلحات الجديدة التي أتى بها الغزالي في الاستدلال و القياس فهي كثيرة و سنكتفي بذكر بعضها. لقد تصفح الغزالي أنواع الأقيسة فذكر النوع الأول منها الحملي وهو ثلاثة أشكال يسمى الشكل منه بالنظم ،و النظم اصطلاح جديد ظهر في المحك وهو يحمل دلالات دينية ولغوية، حيث أن كلمة النظم كما عرفها الجرجاني في كتابه التعريفات "هي العبارات التي تشتمل عليها المصاحف صيغة ولغة"[2] وهي في الاصطلاح "تأليف الكلمات والجمل مترتبة العاني و متناسبة الدلالات على حساب ما يقتضيه العقل"[3].

فهذه اللفظة تحمل دلالات وجذورا دينية ولغوية،وهو ما يثبت أن معاني الغزالي المنطقية بدأت ترتبط بسمات إسلامية[4] ، كما أدخل الغزالي في المحك العلة مكان الحد الأوسط إذ يقول :«فلنصطلح على تسمية المكرر في المقدمتين علة ...فإنه إذا قيل لك لما قلت أن النبيذ حرام فتقول لأنه مسكر...و لا تقول لأنه حرام...» [5] ، و تقوم العلة بربط الحكم في الكبرى بالمحكوم عليه في الصغرى بينما تقوم في الفقه بربط الأصل بالفرع و يوضح الغزالي دور العلة قائلا:«فاعلم أن في هذا القياس مقدمتين إحداهما قولنا لكل نبيد مسكر، و الأخرى قولنا لكل مسكر حرام»[6] والنتيجة إن النبيذ حرام.

ومن هنا فإن استغناء الغزالي للحد الأوسط وتعويضه بالعلة، يعد تحويلا للمنطق نحو المفاهيم الأصولية[7]، واستبدل الإثبات والنفي بالإيجاب والسلب عند حديثه عن شروط النظم الأول و الثاني، فالإيجاب يدل على حكم مؤكد ثابت لا يتحمل النفي ف"الإيجاب أقوى من

---

[1]أبو حامد الغزالي، محك النظر، مصدر سابق، ص ص 32-33.

[2]الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق ص166

[3]المرجع نفسه,ص144.

[4]رفيق العجم ، المنطق عند الغزالي، مرجع سابق ص144.

[5]أبو حامد الغزالي، محك النظر، مصدر سابق، ص 42.

[6]المصدر نفسه ، ص41.

[7]رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، ص146.

الاقتضاء لأنه إنما يستعمل في ما إذا كان الحكم ثابت بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة"،[1] أما الإثبات فهو الحكم بثبوت شيء لآخر, و قد استخدم الغزالي مصطلح الإيجاب في المعيار و المقاصد، في حين ظهر مصطلح الإثبات في المحك و مقدمة المستصفى، و على الرغم من عدم اختلاف المعنيين إلا أن استخدام كل منهما له أبعاد خاصة، و الأرجح أن للإيجاب بعدا منطقيا رياضيا كميا على خلاف الإثبات الذي يدل على الحكم و يكون له بعدا كيفيا يستخدم في المسائل الفقهية و الأحكام[2] ، و نفس الشيء بالنسبة لمصطلحي السلب والنفي اللذان يدلان على معنى واحد، إلا أن الغزالي استخدم لفظ السلب في المقاصد والمعيار بينما استخدم لفظ النفي في المحك والمستصفى.

ويعني النفي سلب الصفات و انتزاع حكم على الموضوع، و هو يفيد في الأحكام كقوله تعالى: «و ما ربك بظلام للعبيد» أي جيء بالحكم لنزعه عن العبيد أو نزع الصفة عن الموضوع، أما السلب فهو يفيد في الدلالات الرياضية التي لها أبعاد كمية، ويقوم منطقيا على الاستبعاد التداخل بين الحدود[3].و في حديثه عن الأقيسة الشرطية اصطلح على القياس الشرطي المتصل بنمط التلازم التلازم حيث يقول :«و لنسم هذا النمط نمط التلازم»[4] ، ورغم أن مضمون الشرطي المتصل و التلازم واحد إلا أن التلازم يشير إلى الأحكام المهيأة الجاهزة المؤكدة بالتواتر وبالنص الشرعي، في حين يحمل القياس الشرطي المتصل إمكانية الاحتمال فهو علاقة منطقية أكثر من كونه علاقة نصية[5]، أما الشرطي المنفصل فاستبدله في المحك بالتعاند حيث يقول :«و النمط الثالث نمط التعاند و هو على ضد نمط التلازم، والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم، و المنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل و نحن سميناه التعاند».[6] و يعود سبب اختيار الغزالي للفظ التعاند بدلا من الانفصال إلى كون هذا الأخير (الانفصال) يعني وجود نقيضين لا يجتمعان وهو تعبير عن قضية احتمالية اقترنت بأداة الشرط "إما هذا أو ذاك"، بينما مدلول التعاند يدل على الحكمين المتنافيين

---

[1] الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص28.

[2] رفيق العجم ، المنطق عند الغزالي، مرجع سابق، ص147.

[3] المرجع نفسه، ص147.

[4] المرجع نفسه، ص148.

[5] المرجع نفسه، ص148.

[6] أبو حامد الغزالي، محك النظر، مصدر سابق، ص52.

أو عملية تنقيب بين مجموعة أشياء صفتها التعاند لاستبعاد غير المطلوب و إبقاء الحكم الصحيح، وتجدر الإشارة إلى أنه ليس من الضروري أن تتألف مقدمة التعاند من قسمين فقط، بل قد تتكون من ثلاثة و هو ما وضحه الغزالي من خلال قوله : «إننا نقول هذا الشيء إما مساو و إما أقل وإما أكثر فهذه علاقة، ولكنها حاضرة فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين،و هو إبطال اثنين ينتج إثبات الثالث». [1] أما مصطلحي صورة ومادة التي استخدمها الغزالي في المقاصد و المعيار فقد استبدلهما في المحك والمستصفى باليقين و النظم، حيث تحدث في المحك عن يقينية المقدمات و ظنيتها لينصاع المقياس المنتج، و اليقين مصطلح إسلامي يستعمل في المعرفة الإيمانية مقابل اصطلاح الاعتقاد في المعرفة العقلية يقول الغزالي :«القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية، إن كان المطلوب يقينيا ،أو ظنيا إن كان المطلوب فقهيا».[2] وإذا كان الغزالي قد استخدم مصطلح البديهية في المعيار والمقاصد، فإنه استبدلهما بمصطلح الأوليات في المحك والمستصفى، و إذا كان المعنى يبدو لنا واحدا، فان دلالة كل لفظ تختلف، فالأولى نظرة عددية أول وثان أي الذي لا يتكرر فالأولى هو النص والشرع وكلام الخالق الأول الواحد، في حين أن البديهي له معنى عقلي نفسي يرتبط بالإدراك المباشر.[3] و استخدم الغزالي في كتبه المنطقية مصطلح الأصل مقطوع بصحته ويتميز باليقين، ويعود مصدر هذا اليقين إلى الشرع الديني والأحاديث الشريفة، كما استخدم الفرع للدلالة على النتائج لمرتبطة بالأصول، وجعل الحكم كما هو الحال عند الفقهاء يرتكز على الأصل و الفرع تجمعهما علة.

ثالثا:موقف الغزالي من المنطق:

يعتبر الإمام الغزالي من أشد المؤيدين للمنطق معتبرا إياه معيار العلوم و ميزان الإدراكات، « و كل نظر لا يتزن بهذا الميزان، و لا يعاير بهذا العلم، فاعلم أنه فاسد المعيار غير مأمون الغوائل والأغوار» [1]، وقد أكد الغزالي في كتابه "المستصفى" في علم الأصول عدم ثقته في علم من يجهله قائلا:«أنه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا».[4] كما حاول في كتابه "مقاصد الفلاسفة أن

---

[1] أبو حامد الغزالي،محك النظر، مصدر سابق، ص53.

[2] المصدر نفسه، ص54.

[3] رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، مرجع سابق ص153.

[1] - أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص60.

[4] أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، مصدر سابق، ص 10.

يعرض لعلوم اليونان فيقسمها إلى أربعة: الرياضيات، الإلهيات،والمنطقيات، والطبيعيات، و يرى أن المنطقيات أكثرها على منهج الصواب و الخطأ فيه نادر، وإنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضنا تهذيب طرق الاستدلال و ذلك مما يشترك فيه النظار.كما حاول أيضا في هذا الكتاب "مقاصد الفلاسفة" توضيح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه، مؤكدا على يقينية المنطق أما معيار العلم فقد وضح فيه الغزالي أهمية المنطق مبينا شموليته للعلوم النظرية والعقلية منها والفقهية، وعدم وجود فوارق بين النظر في الفقهيات والنظر في العقليات من الناحية الصورية أ والشكلية ، ولكن الخلاف البسيط من الناحية المادية فقط حيث يقول:«فإنا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه و شروطه، بل في مآخذ المقدمات فقط»[1].

وفي كتابه "القسطاس المستقيم" يدافع الغزالي عن المنطق معتبرا إياه المنهج الوحيد الذي ينبغي أن يتحكم إليه الجميع، وأن قوانينه يمكن أن تزن بها مختلف المعارف والعلوم حيث يقول :«هيهات لا أدعي أني أزن بها (قوانين المنطق) المعارف الدينية فقط بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية و الفقهية و الكلامية»[2].

غير أن حكم الغزالي على المنطق يمكن أن نستخلصه في كتاب متأخر عن كل الكتب المنطقية وهو "المنقذ من الضلال" و الذي قسم فيه الغزالي درجة الطالبين للحق إلى المتكلمين والباطنية والفلاسفة و الصوفية، رافضا طرق الفرق الثلاث أولى مبينا أن المنطق لا يتعلق شيء منه بالدين نفيا أو إثباتا حتى يرفض «بل هو جنس ما ذكره المتكلمون، و أهل النظر من الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات و بزيادة الاستقصاء في التعريفات و التشعيبات»[3].

ولو بحثنا عن أسباب دفاع الغزالي عن المنطق لوجدنا أن هناك الكثير من الأسباب والدوافع التي يمكن حصر أهمها فيما يلي:

1- إيمانه بفائدة المنطق في مجال الدراسات الفقهية و إمكانية تطبيق مبادئ القياس المنطقي على أمور الفقه كما بين في كتابه "المستصفى" حيث أدرك الغزالي أن قبول القياس الفقهي يتوقف على معقوليته، و الأداة إلى ذلك هو المنطق.

---

[1] أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص60.

[2] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص82.

[3] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص82.

2- دافع عقدي: يتمثل في الدفاع عن العقيدة لإسلامية ضد خصومها من العقائد الأخرى أو بعض التيارات الإسلامية التي ابتعدت عن الدين، وهو ما استدعى الاستعانة بالمنطق لدى مفكري الإسلام و المتكلمين من أجل تنفيذ بعض الآراء أو إثباتها عقليا و منطقيا. (1)

3- دافع سياسي: إذ أن معارضته للشيعة الباطنية، التعليمية، واستفحال خطر الإسماعيلية (مند القرن الربع الأخير من القرن الخامس الهجري) و الذي أصبح يتهدد الدولة العباسية، فحاول الغزالي تفنيد آرائهم في كتابه"فضائح الباطنية" و تفنيد آراء الشيعة فكريا وسياسيا يستند على تفنيد طريقتهم في اكتساب المعرفة فوجد الغزالي في المنطق أفضل وسيلة لمواجهة أصحاب التعليم الدين يعتمدون على الإمام المعصوم (2).

4- دافع فكري: و يتمثل في تقدير الغزالي للعقل إذ أن الغزالي لم يتنكر للعقل في جميع مراحل تطوره الفكري إذ على الرغم من أنه بدأ فيلسوفا ثم تخلى عن الفلسفة ليصبح متكلما و بعدها متصوفا إلا أن تقديره للعقل كان حاضرا دوما، فهو أشرف ما خلق الله تعالى «و الإنسان لا ينال سعادة الدنيا و الآخرة إلا به»(3) ، و إذا كان العقل يحتمل هذه المكانة، فإن ذلك لا يغني الاستغناء به عن المنطق كما يرى البعض، فالمنطق يبقى ضروري لضبط الحكم الحسي و الحاكم العقلي و هو ما وضحه الغزالي عن حديثه عن أسباب دفعته إلى وضع كتاب معيار العلم حيث يقول :«فلما كثرت في المعقولات مزلة الأقدام ومثارات الضلال، و لم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معيارا للنظر والاعتبار، وميزانا للبحث والإفتكار وصقلا للذهن، ومشحذا القوة الفكر والعقل».(4) غير أن دفاع الغزالي عن المنطق لم يمنعه من توجيه مجموعة من الانتقادات له خاصة ما يتعلق بمصطلحاته.ومن هنا نلاحظ أن موقف الغزالي من المنطق من ناحية الممارسة العملية هو القبول والتبني ,فالمنطق في نظر الغزالي مقبول شرعا، غير أنه من الناحية الاصطلاحية يرفضه، ومن تم حاول استبدال مصطلحاته بمصطلحات إسلامية.ولعل هذه الازدواجية في موقف الغزالي –إن صح التعبير-هي التي ولدت ردود ومواقف متباينة بشأن العمل الذي قام به الغزالي ، وهو ما يدفعنا إلى استعراض أهم هذه المواقف.

---

(1)محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق ، ص13.

(2)المرجع نفسه، ص14.

(3)أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص131.

(4)أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص59.

رابعا: موقف المسلمين من عمل الغزالي :

استمر رفض علماء أصول الدين و الفقه للمنطق الأرسطي إلى غاية القرن الخامس الهجري، في هذا القرن بدأ المسلمون باستخدام المنطق الأرسطي في علومهم، وبذلك بدأت عملية المزج هذه بواسطة الغزالي الذي نجح في إدخال المنطق إلى حظيرة العلوم الإسلامية،[1] و هو ما أدى إلى وضع حد فاصل بين عهدين عهد الرفض الذي لم يلجأ فيه المسلمون إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة، و عهد بدأ فيه المسلمون مزج علومهم بالمنطق، هذا العهد يكاد علماء المسلمين أن يجمعوا على أنه قام به الغزالي[2]. وقد أورد الغزالي في مباحثه المنطقية كما ذكرنا أمثلة فقهية وجعل في كتابه "معيار العلم" المنطق شاملا للعلوم النظرية العقلية منها و الفقهية وشعر بأن هناك من سينكر عليه هذا الأمر حيث يقول :« و لعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والازدراء ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية، بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكف عن غلوائه، في طعنه وازدرائه، ويشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل و فائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه»[3] ،ثم يوضح الأمر بمثال قائلا:«فإن كان الخطاب مع نجار، لا يحسن إلا النجر، وكيفية استعمال آلته، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ليكون ذلك أسبق إلى فهمه، وأقرب إلى مناسبة عقله».[4] بهذه الطريقة يمكن إدخال المنطق في نظر الغزالي في تلك العلوم و اتخاذه قانونا لها غير أن السؤال الذي يطرح ما موقف المسلمين من هذا العمل الذي قام به لاسيما فيما استبدله من مصطلحات؟ هل تابعوا الغزالي في دعوته إلى الأخذ بالمنطق أم أنهم رفضوها؟.

أ)- موقف فقهاء المشرق: هوجم الغزالي من طرف بعض الفقهاء أمثال القشيري والطرطوشي والمازري والنووي وابن الصلاح الذي كتب فصلا في بيان أشياء مهمة على الإمام الغزالي في مصنفاته، و لم يرتضها أهل مذهبه و غيرهم من الشدود في تصرفاته، ومن بين هذه المسائل إدخال

---

[1]محمود محمد علي محمد، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2000، ص131.

[2]علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص166.

[3]أبو حامد الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص61.

[4]المصدر نفسه، ص61.

الغزالي المنطق في علم الأصول وقوله في مقدمة كتابه" المستصفى" هذه مقدمة العلوم ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه أصلا.فيعترض ابن الصلاح على الغزالي في ذلك بأن الصحابة وسلف الأمة لم يعرفوا المنطق وعنهم أخد علم الدين حيث يقول:«سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكي عن يونس الدمشقي مدرس النظامية ببغداد و كان من النظار المعروفين: أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول:«فأبو بكر وعمر وفلان وفلان فهؤلاء وصلوا إلى الغاية من اليقين ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق»[1] ، و كان نتيجة موقف ابن الصلاح الرافض و الذي أفتى بتحريم المنطق أن تم تحريم النظر في كتب أصول الفقه التي مزجت فيها الأصول بالمنطق مثل البرهان للجويني والمستصفى للغزالي، وما يثبت ذلك فتوى ابن الصلاح فقد سئل عن كتاب من كتب الأصول ليس فيه شيء من علم الكلام و لا من المنطق ولا ما يتعلق بغير أصول الفقه: هل يحرم الاشتغال به أم يكره؟ فأجاب ابن الصلاح بأن كتب الأصول إذا خلت من المنطق أو الفلسفة فمن المباح دراستها،[2] ومن آثار فتوى ابن الصلاح ما أصاب الآمدي (توفى سنة 637 هـــ) عند اتهامه بالفلسفة و المنطق حيث كان واسع الإطلاع في العلوم الدينية و العلوم القديمة على السواء، تولى تدريس العلوم الشرعية بالقاهرة، غير أن شهرته بالاشتغال بالفلسفة و المنطق، و بالرغم من عدم إدخاله شيئا من العلوم الفلسفية في دراسته إلا أنه اتهم بفساد العقيدة و كتب محضرا وقع عليه الكثيرون وأعلنوا استباحة دمه لكنه فر إلى الشام و قام بالتدريس بدمشق فاتهم بمثل ما اتهم به في الأول وعزل عن منصبه.

وبدوره انتقد ابن تيمية الغزالي الذي أكد على وجوب معرفة المنطق .وإذا كان الغزالي قد تحدث عن مصطلح الميزان بدلا من القياس، فأطلق على القياس الحملي ميزان التعادل وعلى الشرطي المتصل ميزان التلازم، وعلى الشرطي المنفصل ميزان التعاند مصرحا بأنه أبتدع أسماء الموازين من القران، فان ابن تيمية بدوره أستعمل هذا المصطلح في منهجه عندما قرر أن طرق الاستدلال الصحيحة ينبغي أن تستمد من كتاب الله لا من الأمور الوضعية معتمدا على قوله تعالى «الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان »، [3]وقوله أيضا« لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم

---

(1) ابن تيمية ، شرح العقيدة الأصفهانية، مكتبة الرشد ، الرياض، ط1، 2001ص218.

(2) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والعقائد، مرجع سابق، ص32.

(3) سورة الشورى، الآية.17

الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط». [1]والسؤال الذي يطرح :هل نفهم من ذلك أن ابن تيمية أقتبس هذه الفكرة عن الغزالي ؟وأنه يؤيد عمل الغزالي خاصة في وضع المصطلحات الجديدة ؟

رغم تشابه الغزالي وابن تيمية في القول بفكرة الميزان، إلا أنه لا يمكن القول أن ابن تيمية قد أخد فكرة الميزان عن الغزالي ,أو أنه يؤيد عمل الغزالي لأن معنى الميزان مختلف لديهما، لأن مفهوم ابن تيمية للميزان كما يفسره كثير من السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما توزن به الأمور ، وهو ما به يعرف العدل أي أنهما متلازمان[2].وبالتالي فهو لا يقصد به القياس كما فهمه الغزالي لأن لفظ القياس عند ابن تيمية كما يعرفه« لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ,الأول قياس الطرد والثاني قياس العكس وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله »، [3]وبذلك فالقياس الصحيح هو الميزان الذي يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير وما يعرف به اختلاف المختلفات[4].إن الميزان العقلي هو القياس القرآني الذي أنزله الله، وهو العدل وهو ما يوزن به ويعرف العدل ويمكن نعرف به صحيح الفكر من باطله ونزن به الأمور عامة حسية كانت أو عقلية[5].لكن إذا كان ابن تيمية يعتبر القرآن مصدر جميع الاستدلالات فهذا لا يدل على أن القرآن كتابا في المنطق لأن القرآن يحتوي على الأصول العامة للدلائل العقلية ,أما تفصيلاتها فليس من وظيفة القرآن .

إضافة إلى اختلاف مفهوم الميزان عند ابن تيمية والغزالي هناك اختلاف في منهج كل منهما والهدف من القول بفكرة الميزان، فمنهج ابن تيمية يقوم على رفض المنطق الأرسطي وإظهار ما فيه من تناقضات وخطورة على إلهيات المسلمين، فكانت الوسيلة إلى ذلك هي استخراج الأدلة العقلية من القران لا على ما يوافق منطق اليونان في القرآن كما فعل الغزالي .هذا ما جعله يختلف مع الغزالي ويرفض فكرة الموازين الخمس التي تحدث عنها الغزالي، معتبرا كتاب القسطاس المستقيم مقتبسا من ابن سينا وأرسطو .أما منهج الغزالي فلم يكن رافضا للمنطق الأرسطي، بل كان يهدف

---

[1]سورة الحديد، الآية 25.

[2]ابن تيمية الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص371وما بعدها..

[3]محمد أبو زهرة، ابن تيمية ، مرجع سابق، ص394.

[4]عفاف الغمري المنطق عند ابن تيمية، مرجع سابق، ص293

[5]المرجع نفسه، ص294

إلى مزجه بالعلوم الإسلامية، ومن أجل تجنب ثورة الفقهاء وهو ما دفعه إلى البحث عما يوافق المنطق الأرسطي من القران .وإذا كان الغزالي قد قرر أن المنطق علم يوناني ينبغي معرفته لأنه يقوم على أساس عقلي، فان ابن تيمية رفض ذلك ووجه نقدا للغزالي الذي أعتبره أول من مزج الفلسفة بأصول الدين متعجبا من وضعه كتاب القسطاس المستقيم ونسبته إلى الأنبياء في حين أنه في حقيقة الأمر حسب ابن تيمية أقتبسه من كتب اليونان خاصة أرسطو حيث يقول:«فانه (الغزالي) أدخل مقدمة من المنطق في أول المستصفى وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق وصنف فيه "معيار العلم" ومحك النظر" وصنف كتابا سماه "القسطاس المستقيم"ذكر فيه خمس موازين»[1] ، وبذلك يرفض ابن تيمية اعتبار الموازين الخمسة التي وردت في كتاب الغزالي القسطاس المستقيم هي الميزان العقلي الذي أنزله الله،إنما هي منطق اليونان،كل ما فعله الغزالي هو تغيير مصطلحاته ، ولتأكيد هذا الأمر يقدم ابن تيمية مجموعة من الحجج منها:

1-إنزال الله الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان في عهد نوح وإبراهيم وموسى، المنطق الأرسطي وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة فكيف كانت الأمم المتقدمة على أرسطو تزن قضاياها .

2-أن المسلمين ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، و لم يعرف السلف هذا المنطق اليوناني الذي ظهر في الإسلام بعد عملية ترجمة وتعريب الكتب في عهد المأمون .

3-ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب المنطق الأرسطي وعرفوه يعيبونه ويذمونه ,ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.[2]وإذا كان الغزالي يعتقد أن المعاني العقلية مشتركة بين الأمم ,وأن الخلاف فقط في الاصطلاح اللفظي ,فان ابن تيمية يخالفه في ذلك لأنه يوجد في هذه المعاني العقلية أشياء كثيرة فاسدة .ثم أن الغزالي جعل المنطق ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية ، وزعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن تزل في فكرة وليس الأمر كذلك، فانه لو أحتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل[3].ومن هنا لا بد من الاعتماد على ميزان هو الميزان القرآني.

ب)- موقف فقهاء المغرب:

---

[1]تقي الدين ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص162.

[2]المرجع نفسه، ص372-. 374

[3]المرجع نفسه، ص374 - 375.

1- الموقف الرافض (السلبي): كان موقف فقهاء المغرب من توجه الغزالي موقفا سلبيا حيث اعتنى علماء الأندلس بكل العلوم ما عدا الفلسفة والمنطق والتنجيم[1]، وكثيرا ما كان ملوكهم يأمرون بإحراق كتب الفلسفة والمنطق، حيث يذكر صاعد في طبقاته أن أبو عامر محمد بن عبد الله بن محمد عمد إلى خزائن الحكم، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق و علم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل وأمر بإحراقها و إفسادها فأحرق بعضها و طرح بعضها في آبار القصر وهلل عليها التراب و الحجارة و غيرت بضروب من التغاير وفعل ذلك تحببا إلى عوام الأندلس و تقبيحا لمذهب الخليفة الحكم>>[2] ، كما ذكر أن المنصور بن أبي عامر أحرق كتب المنطق[3] ، ويروى ابن طملوس (توفى سنة 620هـ) في كتابه "المدخل لصناعة المنطق" زهد علماء الأندلس في صناعة المنطق فقد حرموا تعلمه و تعليمه، ويذكر أن الغزالي نفسه لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق و لكنه تحت أسماء أخرى كالمعيار و المحك و الميزان حتى يتفادى غضب الفقهاء و محاربتهم له،[4] ومن هنا قوبلت كتب الغزالي في أواخر دولة المرابطين بالرفض حيث يقول عبد الواحد المراكشي(توفى سنة 647هـ) «و لما دخلت كتب أبي حامد الغزالي رحمه الله المغرب أمر أمير المسلمين (علي بن يوسف) بإحراقها و تقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم و استئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها، واشتد الأمر في ذلك»[5] ، وشاطره الرأي ابن طملوس قائلا:«و لما امتدت الأيام وصل إلى هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي متفننة، فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألفوها و لا عرفوها وكلام خرج عن مفادهم من مسائل صوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين يعتد أهل الأندلس مناظرهم ولا محاورهم، قبعت عن قبوله أذهانهم و نفرت عنه نفوسهم و قالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة، فهذا الذي في الكتب الغزالي».[6]

---

[1] محمود محمد علي محمد، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 137.

[2] صاعد ، طبقات الأمم، المطبعة الكاتوليكية، بيروت، 1912، ص66.

[3] المرجع نفسه، ص67.

[4] علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص181.

[5] عبد الواحد المراكشي ،المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ،القاهرة ،1963، ص173.

[6] ابن طملوس ،المدخل لصناعة المنطق، نقلا عن العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام ،مرجع سابق، ص137.

2- الموقف المؤيد(الإيجابي): في مقابل هذا الموقف السلبي ظهر موقف مؤيد للغزالي تبناه الفقيه المالكي الأشعري "أبو بكر بن عبد الله بن العربي " (468- 543 هـــ)، الذي بينت أكثر الأبحاث الحديثة تأثره بالغزالي خاصة طريقة التصوف والمعرفة، [1]وقد التقى بالغزالي في رحلته العلمية إلى المشرق العربي وتتلمذ عليه باعترافه حيث يقول :«فقرأت عليه جملة من كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه "بالإحياء لعلوم الدين"»[2] ، ومن بين الكتب التي قرأها كتبه المنطقية وهو ما نستشفه من قوله :«و أبدع (أي الغزالي) في استخراج الأدلة من القرآن على رسم الترتيب في الوزن الذي شرطوه قوانين خمسة, بديعة في كتاب سماه "القسطاس المستقيم" ما شاء وأخد في "معيار العلم عليهم طريق المنطق فرتبه بالأمثلة الفقهية و الكلامية، حتى نحا فيه رسم الفلاسفة و لم يترك لهم مثالا ولا ممثلا, وأخرجه خالصا عن دسائسهم»[3] وعند عودة ابن عربي إلى الأندلس جلب معه كتبا للغزالي و كان من بينها كتبه المنطقية "محك النظر" و"معيار العلم". و إلى جانب ابن عربي وقف محمد بن عبد الله بن تومرت (474-524 هـــ) بذوره موقفا مؤيدا للغزالي، فقد سافر إلى المشرق طلبا لعلم وهناك قابل الغزالي و أخذ عنه المذهب الأشعري، و قد أشار ابن خلدون إلى تأثر ابن تومرت بالمدرسة الأشعرية خاصة الغزالي قائلا: « لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة (يقصد الغزالي و الطرطوسي وغيرهم) وأخذ عنهم وأستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية والذوب عنها بالحجج العقلية الدامغة في صدور أهل البدعة، وأنه ذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآيات والأحاديث، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن إتباعهم في التأويل والأخذ برأيهم فيه إقتداء بالسلف في ترك التأويل وإقرار المتشابهات، كما جاءت فطعن على أهل المغرب ذلك، وحملهم على القول بالتأويل و الأخذ بمذاهب الأشعرية في العقائد، وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم، وألف في العقائد على رأيهم مثلً المرشدة في التوحيدً ». [4] .

---

[1] masarrat husain zuberi, aristotle and alghazali, noor publishing house, delhi , first edition ,1992, p140.

[2] أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواسم ،تحقيق عمار طالبي، دار التراث، القاهرة، ، 1997 ص24.

[3] المرجع نفسه، ص106.

[4] عبد الرحمان ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج6، دار الكتب العلمية,بيروت ،1992، ص ص 266-267.

ونظرا لتأثير ابن عربي في الفقهاء من تلامذته، ولأن ابن تومرت كان صاحب سلطة روحية، فإن نظرة أهل المغرب للغزالي تغيرت وبدأ يكبر في عيونهم، وبذلك زالت النظرة السلبية لمنطق الغزالي.

الخـــــــــــــــاتمة

الخـــــــاتمـــــة:

ومن خلال تحليلنا السابق نخلص إلى جملة من النتائج يمكن صياغتها على النحو التالي:
اختلاف منهج الاعتقاد في الإسلام ,فهناك من أعتمد المنهج العقلي, وهناك من أعتمد المنهج النقلي ,وهناك من جمع بينهما كما هو الحال بالنسبة للأشاعرة التي يعتبر الغزالي أحد أبرز ممثليها.
كما أن الصراعات السياسية بين الفرق نتج عنها فيما بعد تعدد في الفرق والآراء العقدية بسبب ارتباط الجانب العقدي بالسياسي. وقد كان للأوضاع الثقافية والفكرية والدينية والسياسية السائدة في عصر الغزالي ,إلى جانب ظروف حياته أثرها الكبير على تفكير الغزالي,بدليل ما تركته العقيدة الإسلامية الأشعرية على توجهات الغزالي الفكرية, وموقفه من مختلف المسائل العقدية والذي يعبر عن وجهة نظر المذهب الأشعري الذي يزاوج بين العقل والنقل, رغم وجود بعض الاختلافات بينه و بين رواد المذهب الأشعري.

إن المصطلح المنطقي ظهر عند اليونان خاصة عند أرسطو، ثم انتقل إلى العرب والمسلمين عن طريق حركة الترجمة في العهدين الأموي والعباسي. ويعود السبب الرئيسي في ترجمة كتب المنطق ومصطلحاته إلى افتقار اللغة العربية للغة المنطقية .كما دفعت صعوبة الترجمة ورداءة بعض الترجمات إلى إعادة النظر في بعض المصطلحات من جديد. و لم يقتصر عمل المسلمين على الترجمة والنقل ,بل تعداه إلى محاولة إيجاد لغة منطقية لها مصطلحاتها ,وهو ما تم من خلال وضع كتب الحدود التي مرت بمراحل، حيث شهدت فترة الغزالي تطورا في استخدام المصطلح المنطقي.
وإذا كانت مواقف المسلمين من المنطق تباينت ,بين مؤيد ومعارض ,فان هذه المواقف استندت إلى المصطلحات المستخدمة في هذا العلم.

للجانب العقدي عند الغزالي أثر كبير على منطقه بصفة عامة ومصطلحاته المنطقية بصفة خاصة ,وهو ما تجلى من خلال المصطلحات التي أطلقها على كتبه المنطقية (كتاب النظر، كتاب الجدل، مدارك العقول...إلخ) أو بعض المصطلحات كمصطلح الميزان بدلا من القياس.
وإذا كان الغزالي قد تبني المنطق الأرسطي ومصطلحاته في كتبه الأولى, خاصة كتاب الحدود ومقاصد الفلاسفة, فانه سرعان ما تحول انطلاقا من عقيدته الإسلامية من متبني للمصطلح المنطقي, إلى مرحلة الإبداع الاصطلاحي من خلال استبدال مصطلحات المنطق بمصطلحات عقدية خاصة في كتبه المتأخرة كالقسطاس المستقيم ومحك النظر والمستصفى في علم الأصول .

و لم يقتصر أثر الجانب العقدي على جانب معين من الاستدلالات المنطقية ,بل شمل مختلف هذه الاستدلالات من قياس (حملي وشرطي)الذي اصطلح عليه بالميزان , وأغاليط منطقية التي أصطلح عليها الغزالي بموازين الشيطان,حيث جعل القران مصدر جميع هذه الأقيسة, معتمدا على أمثلة عقدية أو فقهية. ويتضح أثر الجانب العقدي في رفضه لطريقة الباطنية الإسماعيلية و التعليمية القائمة على النص، من خلال أخذ المعرفة على يد الإمام المعصوم ويصطلح عل طريقتها بموازين الشيطان.

ورغم إعطاء الغزالي نفسه السبق في استخراج الموازين من القران ,فانه مع ذلك لا ينكر فضل السابقين عنه ,مسلمين كانوا أو من الأمم الأخرى كاليونان في تحديد أصل هذه الموازين,وهو ما يكشف الروح العلمية التي تحلى بها الغزالي من موضوعية وتواضع ,وإيمانه بأن المنطق إنساني ليس وقفا على أمة من الأمم دون غيرها. كما أن اعتماد الغزالي على العقيدة في مصطلحاته المنطقية ,دفعه إلى اتخاذ موقفا رافضا للمنطق من الناحية الاصطلاحية ,رغم تبنيه وقبوله للمنطق من الناحية العملية أي الممارسة,ومن تم إقرار الغزالي بان المنطق علم صوري يمكن تطبيقه في أي مشروع عقدي.

و من بين النتائج المترتبة صعوبة التمييز بين كتب الغزالي المنطقية و العقدية، و هو ما نلمسه من خلال تباين آراء المفكرين بشان تصنيف كتب الغزالي و أكبر دليل على ذلك كتابه القسطاس المستقيم، الذي صنفه البعض ضمن كتبه المنطقية، في حين صنفه البعض الآخر ضمن كتبه العقدية، و اعتبره بعضهم مجرد كتاب أخلاقي.

إن النتائج المتوصل إليها سابقا تثبت لنا خصوبة تفكير الغزالي،الذي رأى البعض بأنه عقائدي وضع حدا للفلسفة في المشرق الإسلامي, في حين رأى آخرون بأنه فيلسوفا في الصميم ينطق فلسفته في مصطلحات إسلامية, ويتفق الكثير على أنه البطل الصوفي الكبير(1) .كما أن فكره لا يرتبط بحقبة زمنية معينة فقط، بل يمكن تناول فكره من نواحي عدة لاسيما في وقتنا الحاضر، الذي يتجه نحو عولمة شاملة، غير أن باطنه يخفي صراعا فكريا يحاول من خلاله كل طرف فرض مفاهيمه و مصطلحاته على الآخر. و من تم وجب البحث و التمسك بهويتنا و تميزنا، من خلال ما خلفه

(1) -Mohamed ahmed sheriff, ghazalis theory of virtue ,first edition , new York, 1975, pp1-2.

أسلافنا من تراث فكري و فلسفي. و كل ما نتمناه أن تفتح هذه الدراسة الباب أمام دراسات أكثر تعمقا في فكر الغزالي و لفلاسفة مسلمين آخرين.

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

أ- قائمة المصـــادر:

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: مؤلفات أبو حامد الغزالي:

1- الغزالي (أبو حامد)، "إحياء علوم الدين" ، المكتبة القيمة للطباعة والنشر و التوزيع ، القاهرة (د.ت).

2- الغزالي (أبو حامد)، "الأربعون في أصول الذين " ، دار القلم، دمشق، ط1، 2003.

3- الغزالي (أبو حامد) ،"الإقتصاد في الإعتقاد"، قدم له موفق فوزي الجبر، الحكمـــة للطباعـــة والنشر، دمشق، ط1، 1994.

4- الغزالي (أبو حامد)، "إلجام العوام عن الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 2000.

5- الغزالي (أبو حامد) ، "الحكمة في مخلوقات الله عز وجل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت، 2000.

6- الغزالي (أبو حامد) ، "القسطاس المستقيم" ، قدم له فيكتور شلحت، المطبعـــة الكاثوليكيـــة، بيروت ط1،1959.

7- الغزالي (أبو حامد) ،"المضنون الكبير به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع،بيروت، 2000.

8- الغزالي (أبو حامد)، "المنقذ من الضلال" ، تعليق و تصحيح محمد محمـــد جـــابر، المكتبـــة الثقافية، بيروت، (د.ت).

9- الغزالي (أبو حامد) ، "تهافت الفلاسفة" ، تقديم ماجد فخري، دار المشـــرق، بـــيروت ط3، (د.ت).

10- الغزالي (أبو حامد)، "جواهر القرآن " ،تحقيق محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلـــوم، بيروت، ط3، 1990.

11- الغزالي (أبو حامد)، "فضائح الباطنية"، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، الدار القوميـــة للطباعة والنشر، القاهرة ، 1964.

12- الغزالي (أبو حامد)، "قانون التأويل "، قرأه و خرج أحاديثه و علق عليه محمود بيجو، ط1، 1993.
13- الغزالي (أبو حامد)، "محك النظر " ضبطه و صححه محمد بدر الدين النعساني، بيروت ، 1966.
14- الغزالي (أبو حامد)، "مشكاة الأنوار ، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي " ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت، 2000 .
15- الغزالي (أبو حامد)، "معارج القدس في مدارج النفس " ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1، 1988.
16- الغزالي (أبو حامد) ، "معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي "، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 2000.
17- الغزالي (أبو حامد) ، "معيار العلم "، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر 1961.
18- الغزالي (أبو حامد)، ،"مقاصد الفلاسفة"، تحقيق و تعليق أحمد زيد المزيدي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط، 1، 2003.
19- الغزالي (أبو حامد) ، "ميزان العمل " ، حققه و قدم له سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1 1964.
20- الغزالي (أبو حامد)، "كتاب الحد"، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ط2، 1989.
21-أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ج1، دار الدخائر ، قم، 1368هـ.

ب-قائمة المراجع باللغة العربية:

01- ابن أبي أصيبعة ، "كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، شرح وتحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة ، بيروت، (د.ت).
02- ابن العربي، (أبو بكر بن عبد الله)، "العواصم من القواصم"، تحقيق عمار طالبي، مكتبة القاهرة، دار التراث، 1997.
03- ابن النديم، "الفهرست" ، ج 1، تحقيق رضا تجرد، (د-ت).

04- ابن تيمية (تقي الدين)، "الرد على المنطقيين" ، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيـــل، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 2003.

05- ابن تيمية (تقي الدين)، "شرح العقيدة الأصفهانية"، حققه و علق عليه سعيد بن نصر بن محمد ، مكتبة الرشد الرياض، السعودية ط1، 2001.

06- ابن تيمية (تقي الدين)، "نقض المنطق" ، صححه حامد الفقي ، مكتبة الســـنة المحمديـــة، القاهرة، (د.ت).

07- ابن حزم ، "التقريب لحد المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العامية و الأمثلة الفقهية" ، تحقيـــق أحمد فريد المزيدي ، دار الكتب العلمية، بيروت،(د-ت).

08- ابن خلدون (عبد الرحمان) "، المقدمة"، دار القلم، بيروت، ط7، 1989.

09- ابن خلكان (شمس الدين) "، وفيات الأعيان"، حققه إحسان عباس، دار صادر، بـــيروت، 1994.

10- ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، مركز دراسات الوحدة العربية، تقديم محمد عابد الجابري، بيروت، ط1، 1998.

11- ابن سينا، "منطق الشفاء"، تقديم محمد فؤاد الأهواني، دار الكتب، 1994.

33- ابن سينا (أبي علي) "، الإشارات والتنبيهات"، تحقيـــق ســـليمان دنيـــا، دار المعـــارف، 1960.

12- ابن سينا، "رسالة الحدود"، ضمن كتاب عبد الأمير الأعسم المصـــطلح الفلســـفي عنـــد العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989.

13- أبو ريان (محمد علي)، "تاريخ الفكر الفلسفي" "، ج2، أرسطو و المدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، ط4، 1987.

14- أبو ريدة، "رسائل الكندي الفلسفية"، تقديم وتحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1978.

15- أحمد (رباب عبده سليمان) ،"أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي، مكتبة الثقافـــة الدينية، القاهرة، ط1، 2005.

16- أرسطو، كتاب التحليلات الأولى، ضمن كتاب منطق أرسطو، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط1، 1980.

17- آل ياسين (جعفر) ، "المنطق السينوي"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1983.

18- الأشعري، "الإبانة عن أصول الديانة" ، تقديم و تحقيق دكتورة فوقية حسين محمـــود، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1977.

19- الأشعري، "مقالات الإسلاميين" ، ج، 1 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميـــد، مكتبـــة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1950.

20- الأشقر (عمر سليمان) ، "العقيدة في الله" دار النفائس، الأردن، ط2، 1999.

21- الأعسم (عبد الأمير) ، "الفيلسوف الغزالي"، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1998.

22- الأعسم (عبد الأمير)، "المصطلح الفلسفي عند العرب"، الهيئة المصرية العامـــة للكتـــاب، القاهرة ، ط2، 1989.

23- البغدادي (عبد القاهر) "، الفرق بين الفرق" ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1995.

24- البغدادي(عبد القاهر) "، أصول الدين"، دار الفنون اسطنبول، ط1، 1928.

25- التفتزاني (أبو الوفاء الغنيمي) ، "علم الكلام وبعض مشـــكلاته"، دار الثقافـــة للنشـــر و التوزيع، القاهرة، (د.ت).

26- التهانوي (محمد علي)، "موسوعة كشاف اصطلاحات الفنـــون و العلـــوم ، ج1+ج2، تقديم و إشراف و مراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

27- الجابري (محمد عابد) و آخرون ، "أبو حامد الغزالي"، دراسات في فكره وعصره و تأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات و محاضرات رقم 889 19.

28- الجرجاني (محمد الشريف) ،"التعريفات" ، مكتبة لبنان، بيروت، 1985.

29- الجزائري (أبو بكر)، "عقيدة المؤمن"، دار العقيدة، القاهرة، (د.ت).

30- الجوزية (ابن القيم) ، "مفتاح دار السعادة" ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

31- الخن (مصطفى سعيد)،"مبادئ العقيدة الإسلامية"، مديرية الكتب الجامعية، دمشق، 1983.

32- الحنفي (صدر الدين عي بن أبي العز) ، "شرح العقيدة الطحاوية" ، دار ابن رجب المنصورة، ط2، 2003.

33- الخوارزمي، "مفاتيح العلوم" ، راجعه محمد كمال الدين الأدهمي، ط1، 1930.

56- الخياط ، "الانتصار أو الرد على ابن الروندي الملحد"، أوراق شرقية، بيروت، ط1، 1993.

34- السايح (أحمد عبد الرحيم)، "علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة"، دار الطباعة المحمدية، ط1، 1990.

35- السبكي (تاج الدين) "، طبقات الشافعية الكبرى"، تحقيق محمود الطناحي عبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1964.

36- السيد (محمد الصالح محمد)، "مدخل علم الكلام"، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 2001.

60- السيوطي (جلال الدين) ، "صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام"، علق عليه علي سامي النشار، المروة، مكة المكرمة، (د.ت).

37- الشهرستاني (أبوالفتح محمد بن عبد الكريم)،"الملل و النحل" ج1+ج2، تحقيق أمير علي مهنا- علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1993.

38- الصالح (سعد الدين السيد)، "العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث" ج2، دار الصفا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1991.

39- العثمان (عبد الكريم)، "سيرة الغزالي و أقوال المتقدمين فيه" ، قدم له أحمد فؤاد الأهواني، دار الفكر، دمشق (د.ت).

40- العجم (رفيق) ، "المنطق عند الغزالي"، دار المشرق، بيروت، ط1، 1989.

41- العجم (رفيق) ، ضمن مقدمة كتاب "كشاف اصطلاحات الفنون" للتهانوي ج1 ، تحقيق وإشراف و مراجعة رفيق العجم ، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996.

42- العراقي (عاطف)، "تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية" ،دار المعارف،الإسكندرية، ط6، 1993.

43- الغمري (عفاف) ،"المنطق عند ابن تيمية"، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيـــع، القـــاهرة، 2001.

44- الفاخوري (حنا) ،"تاريخ الفلسفة العربية" ج2، دار الجيل، بيروت، ط2، 1993.

45- الفارابي (أبو نصر)، "إحصاء العلوم" قدم له علي أبو ملحم، دار و مكتبـــة الهـــلال، ط1، 1996.

46- القاسمي (علي)، "علم المصطلح أسسه النظرية و تطبيقاته العملية، "مكتبة لبنان ناشـــرون، بيروت 2008.

47- المغربي (علي عبد الفتاح)، "الفرق الكلامية الإسلامية"، مكتبـــة وهبـــة، القـــاهرة، ط2، 1995.

48- النشار (علي سامي)، "مناهج البحث عن مفكري الإسلام"، دار النهضة العربية ،بـــيروت، ط3، 1984.

49- بلانشي (روبير) ،"المنطق وتاريخه من أرسطو و حـــتى راســـل"، ترجمـــة خليـــل أحمـــد خليل،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ،(د.ت).

50- تريكو (جول) ،"المنطق الصوري" ،ترجمة محمد يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1992.

51- جحا(فريد) "أبو حامد الغزالي،" دار طلاس للدراسات والترجمة و النشر، دمشق، 1986.

52- جواد (مصطفى)، ضمن مهرجان الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لمـــيلاده، مطبوعـــات المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الإجتماعية، القاهرة 1962.

53- حمود (كامل) ،"تاريخ الفلسفة العربية"، دار الفكر اللبناني، ط1، 1990.

54- ديبور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة ،1957.

55- دنيا (سليمان) ،"الحقيقة في نظر الغزالي"، دار المعارف، مصر، 1965.

56- دنيا (سليمان)، ضمن مقدمة كتاب "معيار العلم" للغزالي، دار المعارف، مصر، 1961.

57- سالم (عزيز نظمي) "،تاريخ المنطق عند العرب" ،مؤسسة شباب الجامعة للطباعة و التوزيع، الإسكندرية، 1983.
58- صاعد ،"طبقات الأمم"، نشره وديله بالحواشي الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1912.
59- صالح (حسن بشير) ،"علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين"، دار الوفاء الإسكندرية، ط1، 2003.
60- صليبا (جميل)، "تاريخ الفلسفة العربية" ،الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط3، 1995.
85- عبد البارئ (فرج الله) ،"العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية"، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004.
61- عبد الجبار (القاضي) ،"شرح الأصول الخمسة" ،حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، ط3، 1996.
62- عبد الرحمان (طه) ،"تجديد المنهج في تقويم التراث"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005.
63- عبده (محمد) "،رسالة التوحيد" ،قدمه محمد عمارة دار الشروق، بيروت، ط1، 1994.
64- عطيتو (حربي عباس)، "ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان" ،دار المعارف الجامعية ،الإسكندرية ،1992.
65- غرابة (حمودة)،"أبو الحسن الأشعري"، دار الكتب، القاهرة، 1973.
66- قمير (يوحنا) "،أصول الفلسفة العربية "،دار المشرق، بيروت ،ط6، 1991.
67- كرم (يوسف) ،"تاريخ الفلسفة اليونانية"، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1963.
68- كوربان (هونري)، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ترجمة نصير مروة، حسين قبسي، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت، ط2، 1998.
69- ماكوفلسكي (الكسندر)، "تاريخ علم المنطق"، نقله إلى العربية نديم علاء الدين إبراهيم فتحي،دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987.
70- مبارك (زكي)، " الأخلاق عند الغزالي" ،دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968.
71- محمد (ماهر عبد القادر) ،"المنطق ومناهج البحث"، دار النهضة العربية، بيروت،1985.

72- مرحبا (عبد الرحمان) "،الكندي" ،منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1985.
73- مهران (محمد) "،المنطق والموازين القرآنية" ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القـــاهرة ،ط1، 1966.
74- موسى (جلال محمد)، "نشأة الأشعرية و تطورها" ،دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
75- نصري (ألبير)، مقدمة كتاب الفارابي "الجمع بين الحكمتين"، دار المشرق، بـــيروت، ط3، 1980.
76-إبراهيم مصطفى إبراهيم،إشكالية المصطلح الفلسفي ،ضمن كتاب قضايا فلســـفية، منشـــأة المعارف، الإسكندرية، 1998,
77-ابن الأثير ، الكامل في التاريخ، ج9، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط4(د-ت)
78-ابن الصلاح،فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والعقائد، مكتبة ابن تيمية الطالبيـــة ، القاهرة، (دت).
79-ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، مطبعة دار الكتب، .1971
80-ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ج2+ج4، دار الجيل بيروت ، ط2،1996.
81-ابن رشد(أبو الوليد)، تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيرار جيهـــامي، دار الفكـــر اللبناني ,بيروت، ط 1، .1992
82-أبو زهرة (محمد)، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت).
83-أبو زهرة(محمد)، ابن تيمية حياته وعصره، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991.
84-أرسطو، كتاب العبارة ،ضمن كتاب منطق أرسطو ، حققه وقدم له عبد الرحمان بـــدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1 ، 1980.
85-أرسطو، كتاب المقولات، ضمن كتاب منطق أرسطو، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط1،.1980
86-الخوارزمي ، كتاب الحدود الفلسفية ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئـــة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2،1989.
87-الكندي، رسالة في حدود العلوم ورسومها ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العـــرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989.

88-جابر بن حيان، كتاب الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصــرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989.
89-حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام، ج 3دار الجيل ، بيروت، ط 14،.1966
90-حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2010.
91-عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية ، نهضة مصر للطباعة والنشر، (د-ت).
92-عبد الرحمان ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون ،ج6، دار الكتب العلمية، بيروت، .1992
93-عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، دار القلم ، بيروت، ط 5 ،1979.
94-عبد الرحمان بدوي،مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977.
95-عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، لجنة إحياء التراث الإســلامي، القاهرة، .1963
96-علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعــارف، مصــر، ط4، .1966
97-فخري(ماجد) ، تاريخ الفلسفة اليونانية) ،دار العلم للملايين، بيروت،ط1، 1991 .
98- كرم(يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، .1936
99-لويس ماسينيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربيــة، تصــدير إبــراهيم مدكور، المعهد العلمي الفرنسي للآثار، القاهرة(د-ت).
100-محمد(محمود محمد علي)، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط 1، .2001
101-محمد علي(جمعة)،المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم،المعهد العالمي للفكــر الإســلامي، القاهرة،(دت).
102-مصطفى(وديع واصف)،ابن حزم،المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2000.
النشار(مصطفى)، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، .1998

103-يوسف وغليسي ،إشكالية المصطلح في الخطاب النقـــدي العــــربي الجديـــد، منشــــورات الاختلاف،الجزائر،ط1،2008.

ج- قائمة الموسوعات والمعاجم:

01- الحنفي (عبد المنعم) "، موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب الإسلامية "، دار الرشـــاد، القاهرة، 1993.

02- ابن منظور لسان العرب، دار الجيل، بيروت، 1988.

03- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم مذكور ط1، 1980.

04- المعجم الوسيط، ج1، مجمع اللغة العربية ، تصدير إبراهيم مدكور، الدار الهندسية ط3، 1985.

05- بدوي (عبد الرحمان)، "الموسوعة الفلسفية" ج1، المؤسسة العربية للدراسات و النشـــر ، بيروت.

06- صليبا جميل ، "المعجم الفلسفي" ج2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994.

د- المراجع باللغة الأجنبية:

01-maurice bouygues ,essai de chronologie des œuvres dalgazali , edite et mis a jour par michel allard ,imprimerie catholique beyrouth 1959.

02-richard mccarty , the just balance, library of classical Arabic literature by twayne publishers ,1980.

03-farid jabre ,essai sur lexique deghazali ,publication de l'université libanaise , Beyrouth, 1970.

04-masarrat husain zuberi, aristotle and alghazali , noor publishing house, delhi ,first edition ,1992.

05-Mohamed ahmed sheriff, ghazalis theory of virtue ,first edition , new York, 1975 .

هـــ- الرسائـــل الجامعية:

01- بوقليع(علي)، نقد الفلسفة الإسلامية للمنطق الأرسطي، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 1995-1996.

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــــــة	السورة	رقم الآية	الصفحة
اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم	المائدة	03	08
و ما أرسلنا قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه	الأنبياء	25	09
قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا................	الأنعام	148	11
قل هاتوا برهانكم..................................	النمل	64	11
ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به	المؤمنون	117	11
إن يتبعون إلا الظن،وان الظن لا يغني من الحق شيئا.....	النجم	28	11
إنكم لفي قول مختلف................................	الداريات	08	12
الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني............	الزمر	23	12
ما أتخذ الله من ولد وما كان معه من إله	المؤمنون	91	12
وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا......	الحشر	07	12
وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل............	النساء	58	17
ليس كمثله شيء......................................	الشورى	11	20
لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار...............	الأنعام	108	21
كنتم خير أمة أخرجت للناس	آل عمران	110	22

وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة..................	القيامة	23-22	24
لا تدركه الأبصار.................................	الأنعام	103	25
لن تراني.	الأعراف	143	25
ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا	نوح	16-15	40
أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه، أم نحن الخالقون.......	الواقعة	59-58	40
لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا.................	الأنبياء	22	43
النار يعرضون عليها غدوا و عشيا....................	غافر	46	48
و نضع الموازين القسط ليوم القيامة.................	الأنبياء	47	48
فمن ثقلت موازينه فأولئك هو المفلحون............	المؤمنون	-102 103	49
فأهدوهم إلى صراط الجحيم، وقفوهم إنهم مسئولون...	الصافات	24-23	49
و سارعوا إلى مغفرة من ربكم	آل عمران	133	49
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون...........	الزمر	09	69
وقل ربي زدني علما................................	طه	114	69
و السماء رفها ووضع الميزان،ألا تطغوا في الميزان.......	الرحمان	9-8-7	99

99	25	الحديد	لقد أرسنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب.........
100	47	الأنبياء	و يضع الموازين القسط ليوم القيامة..................
101	258	البقرة	فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب...
103	83	الأنعام	و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه...............
103	76	الأنعام	قال لا أحب الآفلين................................
104	18	المائدة	قل فلم يعذبكم بذنوبكم؟ بل أنتم بشر ممن خلق......
105	7-6	الجمعة	قل:يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله .....
106	91	الأنعام	و ما قدروا الله حق قدره............................
107	22	الأنبياء	لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا......................
107	42	الإسراء	لو كان معه آلهة كما تقولون، إذا لابتغوا ....
107	99	الأنبياء	لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها.........................
110	24	سبا	قل من يرزقكم من السموات و الأرض؟ قل الله
112	52	الحج	و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي...........
114	76	ص	أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين.........
114	75	ص	ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي...............

إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان....	الأعراف	201	116
الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان..................	الشورى	17	127
لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب........	الحديد	25	128

فهرس الموضوعات

فهـــــــــــرس الموضوعات

الإهـــداء

الشــكر

المقدمـــة 01

الفصل الأول : الجانب العقدي عند الغزالي

أولا : العقيدة مفهومها ، منهجها...08

1-مفهوم العقيدة... .08

أ-المفهوم اللغوي... 08

ب-المفهوم الاصطلاحي... 08

ج-العقيدة الإسلامية...09

د-موضوعها..09

هـــ-الأسماء التي تطلق على علم العقيدة.......................................10

2-منهج الاعتقاد في الإسلام...11

أ-المنهج العقلي المنطقي... 12

ب-المنهج النقلي..13

ج-العلاقة بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية.......................................14

ثانيا : الأوضاع الثقافية و الفكرية لعصر الغزالي...................................15

1-الفرق الإسلامية.. 15

أ-الفرق السياسية..15
ب-الفرق العقدية..19
2-الوضع السياسي والعقدي والفكري والثقافي لعصر الغزالي 27
أ-الوضع السياسي..27
ب-الوضع الفكري والعقدي..27
ج-الوضع الثقافي.. 28
ثالثا : الغزالي حياته ، أهم مؤلفاته العقدية و المنطقية 30
1-حياته.. 30
2-مؤلفاته العقدية والمنطقية..32
رابعا : أثر العقيدة الإسلامية على توجهات الغزالي الفكرية...............................34

الفصل الثاني : تطور المصطلح المنطقي و انتقاله للعالم الإسلامي

أولا:مفهوم المصطلح وأهميته..53
1-مفهوم المصطلح..54
2-أهمية المصطلح.. 55
3-شروط وضع المصطلح.. 56
4-أركان المصطلح.. 56
ثانيا: نشأة المصطلح المنطقي عند اليونان...57

1-مصطلح الجدل عند المدارس اليونانية الأولى.. 57

2-مصطلح التحليلات عند أرسطو...5 9

3-مصطلح الأرجانون...61-
4-مصطلح منطق عند المدرسة الرواقية 63

ثالثا: المصطلح المنطقي في العالم الإسلامي...63

1-مرحلة الترجمة والنقل...65

2-أشهر مدارس الترجمة..66

3-أهم المترجمين والنقلة... 67

4-وصول المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي...68

5-أسباب قيام حركة الترجمة..68

6-طرق ومساوئ الترجمة..71

2-مرحلة تبني المصطلح المنطقي و وضع كتب الحدود.......................................72

2-1مرحلة نشوء المصطلح المنطقي... 73

2-2مرحلة تحديد المصطلح المنطقي وانتشاره...75

2-3مرحلة ثبات المصطلح المنطقي واستقراره.. 78

رابعا : موقف المسلمين من المصطلح المنطقي...78

1-الفئة المؤيدة للمصطلح المنطقي..80

2-الفئة المعارضة للمصطلح المنطقي..84

الفصل الثالث : أثر الجانب العقدي على المصطلح المنطقي عند الغزالي

أولا : مرحلة تبني الغزالي للمصطلح المنطقي.......................................90

ثانيا : مرحلة المزج بين الجانب العقدي و المنطقي .(الإبداع الاصطلاحي الإسلامي).............99

أ-مرحلة المزج من خلال كتابه القسطاس المستقيم 99

1-استخراج القياس من القرآن 101

أ- ميزان التعادل 102

ب-إرجاع القياس الشرطي المتصل إلى ميزان التلازم................................... 108

ج- إرجاع القياس الشرطي المنفصل إلى ميزان التعاند.................................. 111

2-مصطلح موازين الشيطان بدلا من الأغاليط المنطقية................................. 112

3- مصطلح القياس الباطل بدلا من الاستقراء..115

4-اصطلاحه على طريقة التعليم الإمامية بموازين الشيطان................................117

ب-مرحلة المزج من خلال كتاب محك النظر و المستصفى 121

ثالثا : موقف الغزالي من المنطق..124

رابعا : موقف المسلمين من عمل الغزالي..127

أ-موقف فقهاء المشرق...127

ب- موقف فقهاء المغرب.. 130

1-الموقف الرافض(السلبي)..131

2- الموقف المؤيد(الايجابي)..132

الخاتمة 134
فهرس المصادر والمراجع... 138
فهرس الآيات القرآنية... 150
فهرس الموضوعات...155